La paternidad espiritual y el complejo de marioneta

Ananda K. Coomaraswamy

Ignitus

SANZ Y TORRES

LA PATERNIDAD ESPIRITUAL
Y
EL COMPLEJO DE MARIONETA

ANANDA K. COOMARASWAMY

IGNITUS

SANZ Y TORRES

INDICE

Capítulo *Página*

Introducción por Robert Allerton Parker.....11
I.- ¿Soy Yo el Guardián de mi Hermano? 21
II.- El Desorden de la Alfabetización 45
III.- Senderos que Conducen a la Misma Cima.....67
IV.- Sabiduría Oriental y Conocimiento Occidental.....91
V.- Oriente y Occidente 109
VI.- La Paternidad Espiritual y el Complejo de Marioneta 125
VII.- Gradación, Evolución, y Reencarnación 157
VIII.- El Desorden de la Democracia, la Libertad
y la Igualdad 165

INTRODUCCIÓN

EL DR. COOMARASWAMY ha vivido y escrito en los Estados Unidos durante los pasados treinta años, pero los frutos de su pensamiento maduro, nunca antes se habían hecho fácilmente accesibles al lego inteligente. Para remediar esta falta, hemos reunido estos ensayos representativos, que arrojan una luz penetrante sobre los problemas de la crisis actual de la raza humana. Para ciertos lectores, las ideas de Coomaraswamy quizás aparezcan altamente polémicas y destructivas de las presunciones que se aceptan comúnmente. Tales antagonistas pueden objetar que este proceso a la civilización occidental moderna se basa sobre obstinados prejuicios orientales pasados de moda. Pero Ananda Coomaraswamy no es meramente «un eminente orientalista» (como Aldous Huxley le caracteriza en *The Perennial Philosophy*); ni tampoco es meramente una autoridad en arte oriental. Las ideas que formula en estos ensayos y reseñas se expresan con la autoridad de toda una vida de erudición. Como lo ha explicado en otra parte, Ananda Coomaraswamy escribe «desde un punto de vista estrictamente ortodoxo… esforzándose para hablar con precisión matemática, sin emplear nunca palabras suyas propias, y sin hacer afirmaciones para las que no pueda citarse una autoridad por capítulo y versículo; y de esta manera hacemos nuestra técnica característicamente india».

Puesto que el Dr. Coomaraswamy rechaza la personalidad y el personalismo, y condena la manía contemporánea de la autoexplotación exhibicionista, es el más reticente de los hombres a la hora de proporcionar detalles biográficos. Sin embargo, para los lectores legos, tales detalles, y un esbozo general de su apretada carrera, parecen necesarios en orden a un entendimiento de los amplios fundamentos de su pensamiento. Por ejemplo, puede suscitar alguna sorpresa saber que su madre era inglesa; que comenzó su carrera como geólogo —petrólogo; que tiene el título de Doctor en Ciencias por la Universidad de Londres; y que aunque es sin duda el expositor más distinguido de la *Philosophia Perennis* en el mundo de habla inglesa, no es en modo alguno el defensor de la vaga «teosofía» sintética que se vulgariza en nuestro mundo occidental, ni de esa teoría de la «reencarnación» —que significa el retorno de los individuos difuntos a un renacimiento en esta tierra— que, en ciertos círculos, se asocia popular y erróneamente con la «filosofía» hindú. Con la esperanza de limpiar el aire de estos prejuicios y conceptos erróneos, he reunido los siguientes detalles biográficos:

Ananda Kentish Coomaraswamy nació el 22 de agosto de 1877, en Colombo, Ceilán, como hijo de un distinguido caballero ceilandés, Sir Mutu Coomaraswamy, el primer hindú que fue llamado a la judicatura londinense, y autor de la primera traducción al inglés de un texto budista pali. Sir Mutu murió antes de que su hijo tuviera dos años de edad, y el niño fue educado

en Inglaterra por su madre británica (que sobrevivió hasta 1942).

Ananda Coomaraswamy no volvió a su tierra natal hasta casi un cuarto de siglo más tarde. Primeramente, fue educado en el colegio Wycliffe, en Stonehouse, Gloucestershire, y después en la Universidad de Londres. Aunque no hay duda de que el joven ceilandés sintió todas las influencias de John Ruskin y William Morris, difundidas en el despertar de los años noventa del siglo pasado, su interés más profundo estaba enfocado en la ciencia —en particular en la geología y la mineralogía. A los veintidós años, colaboró en un artículo titulado «Ceylon Rocks and Graphite» para el *Quarterly Journal of the Geological Society*; y a los veinticinco años, fue nombrado director de la Mineralogical Survey of Ceylon. Pocos años después, su trabajo sobre la geología de Ceilán le ganó el título de Doctor en Ciencias por la Universidad de Londres.

La vida en Ceilán, abrió sus ojos a la plaga arrolladora que se abatía sobre sus artes y oficios nativos por la invasión del industrialismo occidental. Valiente e inequívocamente, el joven Coomaraswamy se convirtió en el defensor de aquellas culturas y artesanías nativas que estaban amenazadas de exterminio por la «furia proselitista» de la civilización occidental.

Desde 1917, Coomaraswamy ha estado en el Boston Museum of Fine Arts, como miembro investigador en el arte oriental, elaborando su inmejorable departamento del arte indio; reuniendo, interpretando y exponiendo, a los conservadores del museo, la filosofía tradicional de la vida y la función del arte en la socie-

dad humana; demostrando que todas la expresiones significativas, ya sea en los oficios o en los juegos y otras «obras», son los diferentes dialectos y las actividades simbólicas del único lenguaje del espíritu.

Coomaraswamy ha sido etiquetado como un experto en arte oriental: pero su «orientalismo» no tiene nada en común con el pseudo-ocultismo y el teosofismo sincretista que difunden los autodesignados profetas de esos «cultos». Ama punzar el engaño estereotipado del «misterioso» y «mistificante» oriente, y ha afirmado que podría obtenerse un informe fiel del hinduismo por un desmentimiento categórico de la mayoría de las afirmaciones (por ejemplo, sobre la «reencarnación») que se han hecho sobre él, no sólo por los eruditos europeos, sino incluso por los eruditos indios que han sido enseñados en los hábitos escépticos y evolutivos del pensamiento contemporáneo.

Su pluma es un instrumento de precisión. La fábrica tupida del tejido de su pensamiento es el modelo mismo de la denotación explícita —una virtud de la expresión escrita que se está redescubriendo hoy día. Para este erudito, la exégesis de los textos antiguos es sobre todo una indagación científica, considerada como el medio hacia una vida más abundante. Coomaraswamy no se enorgullece nunca de introducir frases de su propiedad y no hace nunca exposiciones para las que no puede citar el capítulo y el versículo. Su prosa, condensada y compacta, presenta a menudo un mosaico severo en la página impresa, que no ofrece nada a modo de incitación a los perezosos ojos contemporáneos, excepto el hecho de desafiar la atención debido a

su rigurosa exactitud, semejante a la de una demostración matemática. No infrecuentemente, un material que bastaría para todo un artículo, se comprime en una nota de pie de página. Pero aunque escribe así para los eruditos, ciertamente no lo hace sólo para los eruditos; y cuando escribe expresamente para los que no son eruditos, como se muestra en los ensayos de la presente colección, puede escribir muy simplemente, relegando las notas a las páginas de conclusión, donde el lector puede ignorarlas si así lo desea.

En el despliegue de este intelecto «de una miríada de facetas» —desde la geología a la arqueología, y de allí a todas las artes y expresiones, desde las aspiraciones más humildes a las más altas de toda la humanidad— uno se siente tentado de encontrar un paralelo en los intereses universales de Leonardo.

Comenzando, como hemos visto, por la geología y la mineralogía, las investigaciones de Coomaraswamy se han convertido en universales y omniabarcadoras, en un espectro que va desde la filología en una docena de lenguas a la música y la iconografía, y desde las metafísicas más antiguas a los problemas más contemporáneos de la política, la sociología, y la antropología. Como un admirador ha afirmado recientemente: «Ha dedicado sus energías tan constante y tan infatigablemente al redescubrimiento de la verdad y a la enarración de los principios por los que surgen y caen las culturas, que nunca ha tenido tiempo ni interés en presentar ideas personales o teorías nuevas». Tampoco se compromete nunca ni acentúa sus méritos en el hecho

de la afirmación de estas verdades como las ha descubierto.

Este coraje es especialmente manifiesto en los ensayos de Coomaraswamy dedicados al arte. Él es hoy nuestro defensor más elocuente de la filosofía tradicional del arte —la doctrina ejemplificada en los artefactos que nos han llegado de la Edad Media y del Oriente. Esta filosofía, Coomaraswamy la ha interpretado muchas veces y con una abundancia de referencias explícitas; y en contraste con ella, ha señalado los aspectos patológicos de nuestros estetas contemporáneos, que coleccionan lo exótico y lo primitivo con la codicia de la urraca que roba trozos de cinta coloreada con los que «decorar» su nido. Las artes de la gran tradición atemporal, proceden siempre desde dentro hacia afuera, y nunca se interesan meramente en la idealización del hecho objetivo. Por otra parte, el arte moderno no tiene ningún recurso ni ningún fin más allá de sí mismo; es demasiado «fino» para tener aplicación, y demasiado «significante» para significar algo.

Para Coomaraswamy, como portavoz de la tradición, «la contemplación estética desinteresada» es una contradicción en los términos, y carece completamente de sentido. El propósito del arte ha sido siempre, y debería ser todavía, la comunicación efectiva. ¿Pero qué pueden comunicar, preguntan los críticos, las obras de arte? «Permítasenos decir la penosa verdad», contesta Coomaraswamy, «de que la mayor parte de estas obras son acerca de Dios, a quien hoy día nunca mencionamos en la buena sociedad» Uno se acuerda aquí del hecho de que nuestros modernos tratados so-

bre ukiyoye raramente mencionan a las hetauras de las que viven la mayor parte de estos centros de arte. En este proceso de con-sentimiento, los antropólogos jóvenes, como Deacon o Tom Harrisson, que retrazan la línea continua de los dibujos de arena en una playa solitaria de las Nuevas Hébridas, representando así de nuevo el *dromenon* de los últimos supervivientes de una cultura olvidada, pueden estar mucho más cerca de la comprensión de las razas extranjeras, del corazón del arte verdadero, que los más extáticos e histéricos de los picassólatras en una galería de la calle cincuenta y siete. Porque, para comprender y apreciar el arte de cualquier pueblo, uno debe unirse con él en el espíritu; uno debe haber aprendido a sentir y a comprender el cosmos como ellos lo han sentido y comprendido —sin acercarse nunca a ellos con condescendencia ni menosprecio, y ni siquiera con ese tipo de «objetividad» que, aunque pueda tener éxito en la descripción, siempre falla al interpretar sus trabajos y sus días.

Este no es el lugar para extenderse sobre estas ideas llamativas y desafiantes. Si hoy día estamos «equivocados» en nuestra «apreciación del arte», como Coomaraswamy diagnostica nuestro desorden actual, quizás ello se deba, como afirma, a que estamos viviendo en «una de las dos edades más llamativas de la decadencia humana» —y la primera fue la de la antigüedad clásica. El exhibicionismo narcisista y el esteticismo afeminado —con su codiciosa adquisición de lo irrelevante— son sólo síntomas gemelos de nuestra esquizofrenia cultural. La manufactura del «arte» en estudios, unido a la fabricación sin arte de las cosas

que se hacen en las factorías, representa para Coomaraswamy una reducción del nivel de vida a niveles subhumanos. La coincidencia de la belleza y la utilidad, del significado y la aptitud, deben determinar todos los valores humanos. Los artefactos que sirven a tales valores, sólo son posibles en una sociedad cooperativa de artesanos libres y responsables —una sociedad vocacional en la que los hombres sean libres para interesarse en el bien de la obra que ha de hacerse, e individualmente responsables por su calidad. Las ideas de Coomaraswamy sobre el arte pueden estudiarse en *Why Exhibit Works of Art?* y *Figures of Speech or Figures of Thought?* (Londres: Luzac & Co., 1943, 1946).

Esta filosofía tradicional del arte se integra con toda la filosofía tradicional de la sociedad humana, o, en otras palabras, y como los lectores de los siguientes ensayos aprenderán, con el concepto de un reino de Dios en la tierra. La obra de Coomaraswamy es un logro monumental en cuanto a integración: Coomaraswamy se ha convertido en el principal expositor de la *Philosophia Perennis*, a saber, «la sabiduría increada, la misma ahora que siempre fue, y la misma que será siempre» de San Agustín. A través de continentes remotos, y durante siglos y milenios de tiempo registrado y sin registrar, esta doctrina habla en múltiples dialectos, pero con una única voz. Es el *sanātana dharma*, la *hagia sophia*, la «justicia» o la «rectitud» de la tradición, unánime y universal. Toda la concentración del intelecto de «miríadas de facetas» de Coomaraswamy, junto con una autodisciplina casi fabulosa y

un «empuje» resuelto, se han unido para demostrar la única voz de la aspiración humana. Somos nosotros, los contemporáneos, con nuestro genio por la fisión y la división, quienes estamos perdidos —*nous sommes les égarés!* «Nosotros estamos en guerra con nosotros mismos», como insiste Coomaraswamy al final de su compacto ensayo sobre René Guénon, «y *por consiguiente*, en guerra unos con otros. El hombre occidental está desequilibrado, y la pregunta, ¿puede recuperarse? es una pregunta muy real».

El ensayo de Coomaraswamy sobre Guénon, incluido en este libro, puede estudiarse como un modelo de su precisión, exactitud, y brevedad matemática. Dentro del espacio de unas pocas páginas, se nos presenta una guía completa y exacta a la carrera intelectual de uno de los pensadores contemporáneos más llamativo y más significante. Esta introducción a Guénon es digna del premio de la admisión; pues el autor de *El Reino de la Cantidad*, de *Oriente y Occidente*, y de *La Crisis del Mundo Moderno*, parece haber sido, para el público americano al menos, una de las víctimas de la guerra. Es tranquilizador saber que los *Études Traditionnelles*, la revista mensual que durante muchos años ha sido el vehículo de expresión de Guénon, ha reanudado ahora su publicación. Y que *Le règne de la quantité* ha aparecido en forma de libro en París.

Sólo puedo esperar que el presente volumen abra la puerta, al menos a algunos lectores, a todo un «nuevo» reino del pensamiento, como hizo mi tardío descubrimiento de Coomaraswamy, hace algunos años. Incluso

sus notas a pie de página, contienen más lectura provocativa y señalan la vía a más exploraciones y descubrimientos que las que pueden encontrarse nunca en cualquiera de las opiniones estandarizadas y apresuradas que se profesan en muchos libros anunciados ruidosamente como best sellers.

Robert Allerton Parker
Nueva York
Marzo de 1946

CAPÍTULO I

¿SOY YO EL GUARDIÁN DE MI HERMANO?*

Caín, que mató a su hermano Abel, el pastor, y que construyó una ciudad, prefigura a la civilización moderna, una civilización que se ha descrito desde dentro como «una máquina mortífera, sin consciencia ni ideales»[1], «ni humana ni normal ni Cristiana»[2], y que es, de hecho, «una anomalía, por no decir una monstruosidad»[3]. También se ha dicho que: «Los valores de la vida están menguando lentamente. Queda la apariencia de una civilización, pero no tiene ninguna de sus realidades»[4]. Podríamos citar sin fin críticas tales como éstas. La civilización moderna, con su divorcio de todos los principios, puede igualarse a un cadáver cuyos últimos movimientos son convulsivos y carentes de todo significado. Sin embargo, lo que nos proponemos no es hablar de suicidio, sino de crimen.

---

* Este artículo se publicó por primera vez en *Asia* (New York), XLIII, 1943, pp. 135-138. Reimpreso en «Am I My Brother's Keeper?», New York, 1947.

[1] G. La Piana, en *Harvard Divinity School Bulletin*, XXVII, p. 27.

[2] Eric Gill, *Autobiography*, New York, 1942, p. 174.

[3] René Guénon, Oriente y Occidente.

[4] A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, 1933, p. 358.

El viajero moderno —«tu nombre es legión»— cuando se propone visitar algún «paraíso perdido», tal como Bali, a menudo pregunta si ese «paraíso» no ha sido «contaminado» todavía. Con esta pregunta hace una confesión ingenua, e incluso trágica. Pues este hombre no reflexiona que se está condenando a sí mismo; lo que sus palabras preguntan es si las fuentes del equilibrio y de la gracia, en las civilizaciones consideradas, han sido envenenadas ya o todavía no por el contacto con hombres como él mismo y la cultura de la que él es un producto. «Los Balineses», como dice Covarrubias, «han vivido bien bajo un sistema cooperativo autosuficiente, cuyo fundamento es la asistencia recíproca, que usaba el dinero sólo como un utensilio secundario. Puesto que sus medios de obtener dinero —apenas para cada día— para pagar tasas y satisfacer nuevas necesidades son extremadamente limitados, hay que temer que el desmoronamiento gradual de sus instituciones, junto con el drenaje de su riqueza nacional, convertirán en coolíes, ladrones, mendigos y prostitutas a los orgullosos y honorables balineses de esta generación; y a la larga, todo esto traerá una catástrofe social y moral… Sería completamente vano recomendar medidas para impedir la marcha inmisericorde e implacable de la Occidentalización; los turistas no pueden mantenerse alejados, las necesidades del comercio no serán restringidas por razones sentimentales [o morales], y las sociedades misioneras a menudo son muy poderosas»[5].

[5] M. Covarrubias, *Island of Bali*, 1942. Cf. Colin McPhee, «Ankloeng Gamelans in Bali», *Djawa*, N^OS. 5 y 6, 17 de Jaargang

Sir George Watt escribía en 1912 que «por mucho que se dañe al arte indio, o que sufran los individuos, debe darse curso libre al progreso en línea con la empresa de civilización manufacturera»[6]. En el mismo año Gandhi decía que «la India no está siendo aplastada por la bota inglesa, sino bajo la de la civilización

(Sep.-Dic., 1937), p. 348: «Los últimos cinco años, con el cambio de ritmo de vida, los beneficios de la educación, han visto los cambios más rápidos de todos, los más irresponsables parches junto a los elementos más heterogéneos en la música y el drama. Uno se pregunta qué sobrevivirá en diez años de lo que fue una vez un arte». Antes de que podamos hablar cuerdamente sobre cooperación, primero de todo debe comprenderse que, como observó recientemente el editor del *New English Weekly*, «prácticamente toda la humanidad oriental, la mayor porción de la raza humana, incluyendo la U.R.S.S., vive en una aspiración social que es el opuesto polar de la americana». Todas las posibilidades de co-operación están supeditadas al acuerdo sobre los fines, mientras que casi todas las proposiciones adelantadas hasta hoy sólo se refieren a los medios, y usualmente a la aplicación de los medios occidentales a las situaciones orientales.

[6] Sir George Watt, *Indian Art at Delhi*, Londres, 1912, p. 72. Esta es la forma moderna de la herejía amauriana; el hombre determinado económicamente, sin libre albedrío, por el mismo motivo es irresponsable; ¡él no tiene ninguna culpa, la culpa es del destino! Cf. Sir George Birdwood, *Sva*, pp.84-85: «Inglaterra… donde todo interés nacional se sacrifica al slogan de la competición internacional sin restricciones; y donde, como consecuencia, la agricultura, el único fundamento seguro de la sociedad, languidece… su último resultado, el amargo, radical, y cruel contraste bien visible entre el barrio aristócrata y los suburbios de Londres. ¿Y acaso Europa y América desean reducir toda Asia a un suburbio?». Y K. E. Barlow (en *Purpose*, VI, 1939, p. 245): «En nuestro mundo de cada día el principio de la explotación sin responsabilidad ha traído un desorden a la sociedad y a la Naturaleza que llena de estupefacción a todos aquellos de nosotros que pensamos… Ha devenido claro que nuestra civilización está siguiendo una carrera que no puede mantenerse por mucho tiempo».

moderna». En una carta abierta a Gilbert Murray, el desaparecido Rabindranath Tagore decía, «No hay ningún pueblo en toda Asia que no mire a Europa con miedo y desconfianza»[7]. Cuando yo mismo dije a una mujer trabajadora que lo que los alemanes estaban haciendo en Bélgica era espantoso, ella replicó, «Sí, muy malo, los belgas debían ser tratados así, exactamente como si fueran negros del Congo».

La civilización moderna da por hecho que cuantas más cosas desean y cuantas más cosas son capaces de conseguir, tanto mejores son los pueblos; sus valores son cuantitativos y materiales. Aquí, ¿Cuán valioso es alguien?, significa ¿Cuánto dinero ha logrado juntar? Un conferenciante en el Boston College, describió recientemente la civilización Occidental moderna como una «maldición para la humanidad»; y aquellos que reconocen ahora su reflejo en el espejo japonés son evidentemente de la misma opinión. Sin embargo, Henry A. Wallace, entonces vicepresidente, en una alocución bienintencionada, prometió que cuando la guerra hubiera terminado, «Las naciones viejas [!] tendrán el privilegio de ayudar a las naciones más jóvenes a comenzar en la senda de la industrialización… Cuando sus masas aprendan a leer y a escribir, y cuando devengan mecánicos productivos, su nivel de vida se doblará e incluso se triplicará»[8]. No habló del precio

[7] Rabindranath Tagore y Gilbert Murray, *Open Letters, East and West*, París, 1932, p. 44.

[8] Henry A. Wallace, entonces vice-presidente, en una alocución, en 1943. Y como dijo ciertamente el difunto presidente Roosevelt, «En los Estados Unidos nunca debemos aislarnos nuevamente del resto de la humanidad»; pero, por sus siguientes pala-

bras, «Yo confío que el comercio exterior de los Estados Unidos se triplique después de la guerra —proporcionando millones de empleos más», evidenciaba que no tenía en la mente la raíz de la cuestión, es decir, un abandono del aislamiento *cultural* de América. En cuanto al «precio» del industrialismo, en primer lugar, debe reconocerse que el «modelo de vida» americano, juzgado por modelos cualitativos, está muy por debajo de todo aprecio, al mismo tiempo que el artista, que ya no es un miembro de la sociedad sino un parásito de ella, «ha devenido el perrito pequinés de los ricos» (frase de Erich Meissner en *Germany in Peril*, 1942, p. 42). «Los productos estandarizados de nuestras fábricas y factorías son una desgracia para la civilización americana» (Monseñor G. B. O'Toole en el prólogo al libro de Krzesinski, *Is Modern Culture Doomed?*, 1942). Por el lado del vendedor y del productor: «La maquinaria moderna y su irresistible avance, llena a estos hombres de frenesí místico» (Meissner, *ídem*, p. 115): y, «Eventualmente, el Hombre… adopta una disciplina que le transforma a él mismo en una máquina» (Ernst Niekish, citado por Meissner, *ídem*). Las palabras del vicepresidente Wallace, y dos anuncios publicitarios americanos corrientes, y muy reveladores, son una demostración dramática de ello. De los anuncios, uno, que muestra a un vendedor detrás de su mostrador, pone en su boca las palabras: «¿Hecho a mano? ¡Por supuesto que no! Porque, la mayor parte de todo cuanto hay en esta tienda está hecho por máquinas de hoy. Si ello no fuera así, yo no vendería ni la mitad de estas cosas, y usted tampoco podría comprarlas. ¡Costarían demasiado!». El otro muestra un «poema», llamado «Mi Máquina», y sus primeras líneas son:

Hay muchas otras máquinas, pero ésta es mía.
Ella es una parte de mí, yo soy una parte de ella.
Nosotros somos uno.
Ella no se para —a menos de que yo me olvide.

No hay ninguna referencia a la cualidad, ni del hombre ni del producto, en ninguno de los dos casos.

«Se puede observar que la máquina es, en un cierto sentido, lo contrario del útil, y no un "útil perfeccionado" como muchos se lo imaginan, pues el útil es en cierto modo un "prolongamiento" del hombre mismo, mientras que la máquina reduce a éste a no ser más que su servidor; y, si se ha podido decir que "el útil engendra

que había que pagar, ni reflexionó en que un «progre-

---

el oficio", no es menos verdad que la máquina lo mata; las reacciones instintivas de los artesanos contra las primeras máquinas se explican así por sí solas» (René Guénon, *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, 2ª edic. París, 1945, p. 64, nota). En palabras de Ruskin, «El gran clamor que sube de todas nuestras ciudades industriales, más ruidoso que sus altos hornos, es verdaderamente sólo para esto —que nosotros manufacturamos allí todo excepto hombres» *(Stones of Venice*, en Ruskin's Works, Vol. X, p. 196): y «Este mal no puede curarse con salarios más altos, ni con mejores condiciones de alojamiento ni con una nutrición mejor» (Meissner, *ídem*, p. 42). «Si vuestros ideales reales son los de la eficiencia materialista, entonces cuanto antes conozcáis vuestra propia mente, y hagáis cara a las consecuencias, tanto mejor… Cuanto más altamente industrializado está un país, tanto más fácilmente florecerá en él una filosofía materialista, y tanto más mortífera será esa filosofía… Y la tendencia del industrialismo ilimitado es a crear masas de hombres y mujeres —desgajados de la tradición, alienados de la religión, y susceptibles a la sugestión de masas: en otras palabras, una turba informe. Y una turba no será menos una turba si está bien alimentada, bien vestida, bien alojada, y bien disciplinada» (T. S. Eliot en *The Idea of a Christian Society*).

«Es dudoso que la vida pueda vivirse significativamente sin una relación consciente con una tradición. Aquellos que la viven sin ella, viven como un tipo de proletariado moral, sin raíces y sin lealtades. Para ser significante, una vida necesita una forma, y la forma es el resultado de una cualidad de pensamiento y de sentimiento que conforman una tradición» (Dorothy M. Emmet en *The Nature of Metaphysical Thinking*, 1946, p. 163).

Para la felicidad es necesario mucho más que un bienestar físico. El rostro de un campesino indio no tiene ni el vacío de los brutos y rameras «sonrientes» que son el ideal del publicista americano, ni la expresión de ansiedad que marca al «hombre común» americano en la vida real. «A pesar de nuestros enormes avances tecnológicos, nosotros no somos, ni espiritualmente ni como seres humanos, los iguales del aborigen australiano promedio o del esquimal promedio —antes al contrario, nosotros somos, muy definitivamente, sus inferiores» (M. F. Ashley Montagu, «Socio-Biology of Man», *Scientific Monthly*, Junio, 1942, p. 49).

so» incesante, que no acaba nunca en contento, significa la condena de todos los hombres a un estado de pobreza irremediable. En las palabras de San Gregorio Nacianceno:

«¡Aunque vosotros pudierais procuraros toda la riqueza del mundo,

Siempre quedaría más, cuya falta os dejaría pobres!»

En cuanto a leer y escribir, sólo diremos que la asociación de la lectura y la escritura con la «mecánica productiva» (y la «cadena de producción» que sugiere una «cuerda de presos») es bien significativa, puesto que leer y escribir solo son de una importancia máxima para las masas en una cultura cuantitativa, donde uno debe ser capaz de leer tanto los avisos como los anuncios publicitarios si uno ha de ganar dinero seguro y «elevar así su nivel de vida»: y que si leer y escribir son para capacitar a las masas indias y chinas a leer lo que el proletariado occidental lee, entonces, desde cualquier punto de vista cultural, permanecerán muchísimo mejor con su propia literatura, mucho más clásica, de la cual todos tienen un conocimiento oral; y agregaremos que todavía es verdadero que, como Sir George Birdwood escribía en 1880, «Nuestra educación ha destruido el amor de su propia literatura… su delectación en sus propias artes, y lo peor de todo, su reposo en su propia religión tradicional y nacional. Les ha hecho perder el gusto de sus propios hogares —de sus padres, de sus hermanas, de sus propias esposas.

Ha llevado el descontento dentro de cada familia hasta donde han llegado sus mortíferas influencias»[9]

Los sistemas de educación deben ser extensiones de las culturas de los pueblos concernidos; pero de estos pueblos el educador occidental sabe poco y le importa menos. Por ejemplo, O. L. Reiser asumía que, después de la guerra, los ideales y la política americanos, lejos de permitir la autodeterminación cultural de los demás pueblos, dominarían el mundo, y que todas las religiones y las filosofías divergentes podían y debían suprimirse en favor del «humanismo científico», «humanismo» que debía devenir ahora «la religión de la humanidad»[10]. Nosotros sólo podemos decir que si las razas occidentales han de hacer algo en el futuro por los pueblos cuyas culturas han sido demolidas en favor de los intereses del comercio y de la «religión», deben comenzar primero por renunciar a lo que se ha llamado adecuadamente su «furia proselitista» — «¡hipócritas, pues recorréis por mar y por tierra para hacer un solo prosélito!»[11].

Se pasa por alto expresamente que aunque muchos pueblos asiáticos, por razones suficientemente obvias, están inadecuadamente provistos de las necesidades de la vida, esto no es en modo alguno verdadero de todos los pueblos asiáticos. Y en cualquier caso, se pasa por alto que una concepción asiática fundamental es que, una vez cubiertas las necesidades de la vida, es una falacia suponer que cuanto más lejos vayamos en este

[9] Sir John Birdwood, *Industrial Arts of India*, 1880.

[10] O. L. Reiser, *A new Earth and New Humanity*, N. Y. 1942, p. 209.

[11] San Mateo 23:15.

sentido tanto mejor. Donde el europeo busca devenir económicamente independiente en la vejez, el mapa indio de la vida propone para la vejez una independencia de la economía. Los «conejillos de Indias» de un libro bien conocido, en otras palabras usted y yo, cuyas necesidades son exacerbadas perpetuamente por la visión y la escucha de los anuncios publicitarios (se ha reconocido que «Todas las industrias están juntando sus fuerzas para llevar a los hogares a un nivel de vida más alto»[12]), han sido comparados por un escritor in-

[12] «Es una cuestión abierta saber si toda máquina hecha para el uso humano directo es productiva de bien humano» (en *The Nation*, 27 de noviembre de 1943). Cf. L. Ziegler en *Forum Philosophicum* I.87, 88: «Toda mercancía que no responde a una necesidad existente, es, por encima de todo, la cosa más superflua en el mundo… primero debe provocarse artificialmente una necesidad en lugares donde esa necesidad no existe… En el día presente, los manejos económicos están diseñados para la estimulación, sí, incluso para la "creación" de necesidades… como si los salarios y los ingresos pudieran de alguna manera seguir el paso a esta necesidad de comodidad suscitada artificialmente… La exhibición publicitaria de bienes, siempre cambiantes según la moda, confiere la etiqueta de necesidad a una masa y variedad de mercancías, de tal manera ilimitada que, frente a ella, incluso el poder adquisitivo del rico se resiente, mientras que el pobre parece condenado a una pobreza antaño jamás soñada. Desde este punto de vista, las finanzas modernas se revelan como el enemigo de la sociedad, sí, incluso como el destructor de la sociedad». Pues, obsérvese que, como dice Albert Schweitzer, «Siempre que el comercio de la madera es bueno, una hambruna permanente reina en la región Ogowe». De hecho, las guerras modernas se combaten por los mercados mundiales; en otras palabras, para que todos los pueblos «atrasados» se vean obligados a comprar una cuota anual de «cachibaches» a aquellos que se llaman a sí mismos los pueblos «avanzados».

Sin embargo, lo que nos importa aquí son los efectos morales de la manufactura industrial para el provecho, y especialmente sus efectos sobre aquellos que se ven obligados, por una parte, a sumi-

nistrar las materias primas, y por otra, a comprar los cachibaches manufacturados. No se trata meramente de que el cambio de una economía de trueque a una economía de dinero es, de hecho, «el cambio de una economía de abundancia a una economía de escasez» (Parsons, *Pueblo Indian Religión*, 1939, p. 1144), sino del envenenamiento de las vidas de pueblos contentos, cuya cultura es destruida para satisfacer la codicia sauriana de las «democracias» plutocráticas. En los Balkanes, por ejemplo, «Había dos tipos de gentes. Había la gente como había sido desde el comienzo del tiempo, que trabajaban en los villorrios, pueblos y capitales. Pero había también una gente nueva, engendrada por las nuevas ciudades que el desarrollo industrial y financiero del siglo XIX había levantado por toda Europa… Este nuevo tipo de gente [era un tipo que] había sido desgajado de su tradición racial, y que no gozaba de ninguna herencia de sabiduría; criados sin jardines, para trabajar en máquinas, todos excepto unos pocos carecían de la educación que da el artesanado; y sin embargo, ellos necesitaban esta sabiduría y esta educación como nunca anteriormente, porque estaban viviendo en unas condiciones de frustración y de inseguridad sin precedentes» (Rebecca West, en *Black Lamb and Grey Falcon*).

«El ascenso de la ciencia, el descrédito de la religión, y el triunfo permanente del capitalismo han enfocado la personalidad básica del hombre occidental sobre una sola meta, a saber, el éxito, cuya única prueba es la adquisición sin fin de dinero… Pero este tipo de enseñanza, al enfatizar el esfuerzo por la autoestima y el éxito, libera al mismo tiempo la extraordinaria agresividad que toma muchas formas crueles. La agresividad vuelta hacia adentro, resulta en masoquismo, sentimientos de inferioridad, pasividad, y otros tipos de flaquezas. Vuelta hacia afuera, el resultado es sadismo, rivalidad extrema, envidia, y conflictos, siendo la guerra su clímax social. La competición, que motiva toda esta formación psicológica, no es en sí misma mala, puesto que puede crear un ser humano fuerte y autoconfiado; pero en una economía de escasez tal como la nuestra, la combinación del sistema social con una personalidad básica enfocada en la competición por el éxito, sobrecarga las vidas de la mayoría de los seres humanos con tensiones e inseguridades para las que sólo es adecuado un término —a saber, neurosis de por vida» (Delmore Schwartz, en una reseña sobre el libro de Abram Kardiner, *The Individual and His Society*

dio[13] a otro animal —«el burro, en cuya delantera el arriero ha suspendido una codiciada zanahoria colgando de un palo sujeto a su propio arnés. Cuanto más corre el animal para tener la zanahoria, tanto más se tira del carro»; es decir, tanto más altos son los dividendos que se pagan. Nosotros somos el burro, el manufacturero el arriero, y esta situación nos place tanto que, en la bondad de nuestros corazones, querríamos hacer burros también de los balineses —al mismo tiempo que preguntamos, «¿No han sido contaminados todavía?». «Contaminados» significa «degradados»; pero la palabra también tiene un significado siniestro, a saber, el de «robados», y hay maneras de vivir así como bienes materiales que pueden robarse efectivamente.

Permítasenos aclarar que al abordar el problema de las relaciones interculturales básicamente sobre el terreno del *arte*, no tenemos en mente el concepto especial del arte moderno, concepto que es estético y sentimental; sino que lo abordamos desde ese punto de

---

y *The Psychological Frontiers of Society*, 1939 y 1945, en *The Nation*, 12 de enero de 1946, pp. 46-48).

No hay ninguna duda de que lo que los hombres entienden ahora por «civilización» es una fuerza esencialmente viciosa y destructiva, o de que lo que se llama «progreso» es a la vez suicida y criminal. «La civilización, como nosotros la tenemos ahora, solo puede acabar en un desastre» (G. H. Estabrooks, *Man the Mechanical Misfit*, Nueva York, 1941, p. 246); o como dicen también C. H. Grattan y G. R. Leighton, «Nadie que mire por la paz y la tranquilidad tiene ningún negocio que trate de comercio internacional» (en *Harper's Magazine*, agosto de 1944). De todas estas cosas, las catástrofes de hoy día son solamente un comienzo.

[13] J. C. Kumarappa. Cf. Filón, *De specialibus legibus* IV, 80 sigs.

vista platónico y una vez universalmente humano, en el que el «arte» es el principio de la manufactura, y nada sino la ciencia de la confección de las cosas para el buen uso del hombre, a la vez físico y metafísico; y en el que, por consiguiente, la agricultura y la cocina, el tejido y la pesca son justamente artes tan nobles como la pintura y la música. Por extraño que esto pueda parecernos, recordemos que nosotros no podemos pretender pensar *por* otros a menos de que podamos pensar *con* ellos. Así pues, en estos contextos, el «arte» implica la totalidad de la vida activa, y presupone la vida contemplativa. La desintegración del arte de un pueblo es la destrucción de su vida, con cuya destrucción son reducidos al estatuto de un proletariado de cortadores de madera y acarreadores de agua, en interés de un comerciante extranjero, en cuyo *provecho* redunda todo. Por ejemplo, el empleo de malayos en las plantaciones de caucho, no contribuye de ninguna manera a su cultura y, ciertamente, no puede haber hecho de ellos nuestros amigos: ellos no nos deben nada. Nosotros somos irresponsables de una manera en que los orientales, en su mayor parte, todavía no son irresponsables.

Permítaseme ilustrar lo que entiendo por responsabilidad. He conocido a indios que se negaban indignadamente a comprar participaciones en una lucrativa compañía hotelera, debido a que no querían hacer dinero a cuenta de la hospitalidad, y a una mujer india que se negaba a comprar una máquina de lavar, debido a que, entonces, «¿qué ocurriría con el medio de vida del lavandero?». Para un sentido de la responsabilidad

igual en un europeo, puedo citar los infinitos cuidados que puso Marco Pallis en la elección de sus regalos para sus amigos tibetanos, con el fin de no llevar nada que pudiera tender hacia una destrucción de la *cualidad* de su modelo de vida.

De hecho (como ha observado recientemente Aldous Huxley), el mundo moderno ha abandonado el concepto del «medio de vida recto», según el cual un hombre no podía considerarse un buen cristiano si se ganaba la vida con la usura o la especulación, ni podía considerarse un buen budista si se ganaba la vida con la manufactura de armas o de bebidas alcohólicas. Y como he dicho en otra parte, si hay ocupaciones que no son congruentes con la dignidad humana, o manufacturas que no son de *bienes* reales, por muy lucrativas que sean, tales ocupaciones y manufacturas deben ser abandonadas por toda sociedad cuya mira es la dignidad de todos sus miembros. Un «nivel de vida» puede llamarse «alto», sólo cuando se mide en términos de dignidad y no meramente en términos de confort.

Las bases de la civilización moderna están corrompidas hasta un grado tan profundo, que incluso las personas instruidas han olvidado que el hombre quiso vivir una vez de otro modo que de pan solo. Platón había asumido que «es contrario a la naturaleza de las artes buscar el bien de algo aparte de su objeto»[14], y Santo Tomás de Aquino que «el artesano está *naturalmente* inclinado por justicia a hacer su trabajo

[14] *República*, 342B, 347A, etc.

fielmente»[15]. Se comprenderá hasta qué nivel el industrialismo debe haber rebajado el sentido del honor del artesano y su voluntad natural de hacer un «buen trabajo» si, en una referencia a los mecánicos y hombres de tierra que hacen y sirven a los aeroplanos, Gilbert Murray pudo afirmar que es «un hecho completamente maravilloso que masas de hombres se hayan hecho tan dignos de confianza y tan responsables», y también que «es la Edad de las Máquinas la que, *por primera vez en la historia*, los ha hecho así»[16]. Esto era parte de su apología de la civilización occidental, en una carta abierta a Rabindranath Tagore. Por supuesto, todo lo que esta lamentable historia de aeroplanos significa en realidad, es que donde la producción es realmente para el *uso*, y no principalmente ni solamente para el provecho, el trabajador *todavía* «se inclina naturalmente a hacer su trabajo fielmente». Incluso hoy día, como ha observado Mrs. Handy, «la perfección técnica sigue siendo el ideal del artesano de las Islas Marquesas»[17].

---

[15] *Summa Theologica*, I-II.57.3 y 2. *Justitia* aquí = διχαιοσύνη = *dharma*, como en Platón (*República* 433A) y en San Mateo 6:33, donde la palabra se traduce por «rectitud», con alguna pérdida de fuerza.

[16] Open Letters, East and West.

[17] *Art des Îles Marquises* (1938). Cf. las palabras de dos reseñadores del libro de J. F. Embree, *Suye Mura, a Japanese Village:* Uno observa que aquí «vemos a un pequeño grupo de familias japonesas que viven, trabajan y se esfuerzan en su vida cotidiana para ganarse el pan, educar a sus hijos, y vivir vidas de utilidad ordinaria, de la manera común a las gentes de todas partes»; el otro observa que «su libro ofrece una buena evidencia de que llevará muchos años occidentalizar al campesino japonés». ¡Cuantos más sean esos «muchos años» tanto mejor para la paz y la felicidad de los campesinos japoneses del mundo!

En Europa el instinto de la artesanía no ha sido extinguido en la naturaleza humana, sino que sólo se ha suprimido en los seres humanos que trabajan irresponsablemente.

Los antropólogos, como observadores imparciales que no tienen intención de considerar las artes *in vacuo*, sino en su relación con toda la estructura de la sociedad, no escatiman palabras en su descripción de los efectos de los contactos occidentales sobre las culturas tradicionales. El registro de Mrs. Handy sobre los nativos de las Islas Marquesas, a saber, que «Los aspectos externos de su cultura han sido borrados casi enteramente por las devastadoras actividades del hombre blanco», es típico de lo que podría citarse de un centenar de otras fuentes. De los «salvajes» de Nueva Guinea, Raymond Firth dice que «su arte, como una expresión de los complejos valores sociales, es de importancia básica», pero que, bajo la influencia europea, «en casi todos los casos la cualidad de su arte ha comenzado a desaparecer»[18]. C. F. Iklé escribe que debi-

---

Contrástense también las palabras de H. N. Brailsford, «Si ha de proveerse trabajo industrial para los cultivadores superfluos, tendrá que romperse el linaje de casta», con las del sociólogo S. Chandrasekhar, que señala que «el desarrollo de la industria textil del algodón en la India, que hoy día emplea alrededor de 430.000 trabajadores, ha sido directamente responsable del despido de un total estimado en seis millones de trabajadores manuales, que han sido obligados a volver a una economía agraria ya excesivamente superpoblada»; y considérese si el culto de Gandhi por la rueca de hilar no es un modo más práctico y realista de tratar la pobreza de la India que el de Mr. Brailsford.

[18] Art and Life in New Guinea, 1936, pp. 31, 32. Cf. Tom Harrisson, Savage Civilisation, *passim*.

do a la influencia del mundo Occidental, «que está tan dispuesto a inundar el resto de nuestro globo con sus productos de masas inferiores, destruyendo así entre los pueblos nativos los conceptos de cualidad y de belleza, junto con la alegría de la creación… es un problema saber si el bello arte del tejido ikat puede sobrevivir mucho tiempo en las Indias Holandesas Orientales»[19].

Es cierto que nosotros hemos aprendido a apreciar las «artes primitivas»; pero sólo cuando las hemos «coleccionado». Nosotros «conservamos» los cantos folklóricos, al mismo tiempo que nuestro modo de vida destruye al cantor. Estamos orgullosos de nuestros museos, donde exhibimos la evidencia reprobatoria de un modo de vida que nosotros mismos hemos hecho imposible. Estos «tesoros» de museo eran originalmente las producciones diarias de hombres vivos; pero ahora, «debido a la demolición de la cultura en las islas donde se hicieron los objetos, éstos pueden estudiarse más satisfactoriamente en los museos», mientras que, en su fuente, estas «técnicas altamente desarrolladas y bellas han muerto, o están muriendo»[20]. ¡«Muriendo», debido a que en las palabras del caballeroso fatalista, «debe darse curso libre al progreso en línea con la empresa de civilización manufacturera»! A lo cual noso-

[19] *Bobbin and Needle Club*, New York, 1931, XV, p. 56.

[20] G. A. Reichard, *Melanesian Design*, 1931, pp. I, 90.

Un ceilandés con quien mantengo correspondencia me preguntaba recientemente: «Si Dios apareciera sobre la tierra, y preguntara por los aztecas, incas, indios cobrizos, aborígenes australianos, y las demás razas que están desapareciendo lentamente, ¿Le llevarían las naciones civilizadas a verlos a su gran museo?».

tros solo podemos replicar que, si el escándalo *debe* venir, «Ay de aquel por quien el escándalo viene». ¿Qué aconteció finalmente a las ciudades que construyó Caín? No asumamos que «ello no puede acontecer aquí».

Nuestro «amor del arte» y nuestro «aprecio» del arte primitivo, como nosotros llamamos a todo arte que es abstracto e impersonal, más bien que autoexpresivo o exhibicionista, no ha despertado en nuestros corazones ningún amor por el artista primitivo mismo. Una cultura más carente de amor, y al mismo tiempo más sentimentalmente cínica, que la cultura de la Europa y América modernas sería imposible de imaginar. Cuando «vela por todo», como gusta autoproclamarse, en realidad no cuida de nada excepto de sí misma. La razón carente de toda pasión de su erudición «objetiva», aplicada al estudio de «lo que los hombres han creído», es sólo una suerte de frivolidad, en la que siempre se elude el problema real, a saber, el de saber lo que debe creerse. Los valores se han invertido hasta tal punto que la acción, cuya intención es propiamente hacia un fin, se ha hecho un fin en sí misma, y la contemplación, que es el prerequisito de la acción, se ha llegado a despreciar como un «escape» de las responsabilidades de la actividad.

En el presente artículo no estamos interesados en las relaciones políticas o económicas, sino en las relaciones culturales que de hecho han subsistido, y que, por otra parte, deben subsistir, como entre los pueblos que se llaman a sí mismos adelantados y aquellos a quienes éstos llaman retrasados, un tipo de nomencla-

tura que pertenece al género del «león pintado por sí mismo». No es que nosotros no nos demos cuenta de las siniestras relaciones que conectan las actividades culturales que ustedes propalan junto con sus intereses políticos y económicos, sino que existe el inminente peligro de que aunque ustedes hayan conformado sus intenciones a establecer relaciones políticas y económicas con otros pueblos sobre una base de justicia, ustedes sigan creyendo todavía que les ha sido confiada una «misión civilizadora». Hay mucho más que un mero interés político y económico detrás de la furia proselitista; detrás de todo esto hay un fanatismo que no puede soportar ningún tipo de sabiduría que no sea la de su propia fecha y tipo y el producto de sus propios cálculos pragmáticos; como dice Hermes Trismegistus, «hay un rencor que odia la inmortalidad, y que no nos dejará reconocer lo que es divino en nosotros»[21].

Por eso, la exportación de su «educación» es aún más abominable que su tráfico de armas. Lo que intentaron los ingleses en la India, cuando se propusieron hacer una clase de personas que fueran «indios de sangre y de color, pero ingleses en cuanto a gustos, opinión, costumbres e intelecto» (Lord Macaulay), es justamente lo que, sustituyendo «ingleses» por «americanos», Middletown querría hacer también hoy. Es lo que los británicos intentaron hacer en Irlanda, donde, «en treinta años, Irlanda fue destruida tan rápidamente que toda la isla contenía menos oradores en 1891 que los que contenía sola la pequeña provincia de Con-

[21] Asclepius I.12b (Scott, *Hermetica*, I.309).

naught treinta años antes… La suma del horrible sufrimiento acarreado por esta política… no contó nada para la Junta de Educación Nacional, comparado con su gran objeto de… el logro de una uniformidad anglificada… A los niños se les enseñaba, y se les enseñaba poco más, a avergonzarse de sus propios padres, a avergonzarse de su propia nacionalidad, a avergonzarse de sus propios nombres»[22]. Todo el mundo reconocerá el modelo, repetido igualmente en el caso de los indios «educados a la inglesa», y en el de los indios americanos que han sido sometidos a la crasa ignorancia de maestros de escuela pública, que ni siquiera pueden hablar su lengua materna.

Tales son los frutos de la «civilización», y el fruto siempre revela al árbol. Todo eso sólo puede expiarse con el arrepentimiento, la recantación, y la restitución. De estas tres cosas, la última es una imposibilidad virtual; las sequoias taladas no pueden volverse a plantar. Sin embargo, una cultura tradicional sobrevive todavía, precariamente, en oasis «sin contaminar»; y lo menos que nosotros podemos decirle al mundo moderno es esto: Aparte de lo que ustedes gastan en «guerras de pacificación» o a modo de «penetración pacífica», sería muy bueno que ustedes reservaran su «educación colegiada» y sus «escuelas preparatorias» para el consumo de su casa. A nuestros ojos, lo que ustedes llaman su «misión civilizadora» es una forma de megalomanía. Todo lo que nosotros necesitamos aprender de ustedes, vendremos a preguntárselo cuando se sien-

[22] Douglas Hyde, *Literary History of Ireland*, 1899, pp. 630-644.

ta la necesidad de ello. Al mismo tiempo, si ustedes eligen visitarnos, serán huéspedes bienvenidos, y si hay algo nuestro que ustedes admiran, nosotros diremos, «Es suyo».

En cuanto al resto, el mundo moderno debe «cambiar su mente» (es decir, debe arrepentirse) mucho más para su propio beneficio que para hacernos una restitución; pues, como dijo Philosophia a Boecio en su aflicción, «Ustedes han olvidado quien son». ¿Pero cómo puede este «animal racional y mortal», esta mentalidad extrovertida, despertarse, acordarse de sí misma, y convertirse de su sentimentalidad y de su exclusiva confianza en el conocimiento estimativo a la vida del intelecto? ¿Cómo puede devolvérsele a este mundo su significado? Por supuesto, no por un retorno a las formas exteriores de la Edad Media, ni tampoco por una asimilación a algún modelo de vida superviviente, ya sea oriental u otro. ¿Pero por qué no por un reconocimiento de los principios sobre los que se basan los modelos? Estos principios, sobre los que todavía se apoya la vida «sin contaminar» del oriente, al menos deben aprehenderse, respetarse, y comprenderse, si es que alguna vez el provinciano occidental ha de devenir un ciudadano del mundo. La bondad del mundo moderno carece de principios; su «altruismo» ya no se funda en un conocimiento del Sí mismo de todos los seres, y, por consiguiente, ya no se funda en el amor del Sí mismo, sino sólo en una inclinación egoísta. ¿Y qué hay de aquellos que no se inclinan a no ser egoístas? ¿hay algún modelo intelectual por el que pueda culpárseles?

Si alguna vez ha de salvarse el abismo entre oriente y occidente, abismo del que continuamente se nos hace más conscientes a medida que se nos fuerza a intimidades físicas cada vez más próximas, ello sólo será posible por un acuerdo sobre los principios, y no por alguna participación en formas de gobierno o en métodos de manufactura y de distribución comunes. Como decía Kierkegaard, lo que el mundo necesita no son nuevas formas de gobierno, sino otro Sócrates. Una filosofía idéntica a la de Platón, todavía es una fuerza viva en oriente. Nosotros hemos llamado al mundo moderno un cuerpo sin cabeza; en los libros orientales hay una enseñanza, de cómo reponer las cabezas nuevamente sobre los cuerpos. Es una doctrina de sacrificio y de recuperación de las realidades; exteriormente es un rito e interiormente un nacer de nuevo.

Proponer un acuerdo sobre los principios no implica que el mundo occidental se orientalice; la propaganda está fuera de cuestión como entre caballeros, y cada uno debe hacer uso de las formas adecuadas a su propia constitución psicológica. Es el europeo el que quiere practicar el yoga; y el oriental le señala que él ya tiene disciplinas contemplativas suyas propias. Lo que hay que comprender es que un reconocimiento de los principios por los que el oriente vive todavía, y que, por consiguiente, pueden verse en operación (y pocos pondrán en duda que las gentes todavía «sin contaminar» son más felices que los que ya han sido «contaminados»), podría conducir de nuevo al «mundo moderno de realidad empobrecida», en el que se mantiene que «un conocimiento que no sea empírico carece de

significado», al filósofo Platón, que negaba la dependencia del conocimiento respecto de la sensación, y que mantenía que todo aprender es sólo recordación.

No pueden ayudarnos quienes, en las palabras de Platón, «piensan que nada es, excepto lo que pueden agarrar firmemente con sus manos». Repito lo que he dicho en otra parte, a saber, que «el europeo, por su propio beneficio y por el beneficio de todos los hombres en un mundo futuro, no sólo debe dejar de hacer daño y de explotar a los demás pueblos del mundo, sino que también debe abandonar su querida y autoaduladora creencia de que puede hacerlos algún bien de otro modo que siendo bueno él mismo». Yo estoy muy lejos de creer que el europeo sea incapaz de bondad.

Para concluir, permítaseme decir que los pocos trabajadores europeos en el campo oriental a quienes mis críticas no se aplican, serán los últimos en no estar de acuerdo con ellas. E igualmente, que lo que he estado diciendo no es lo que ustedes escucharán de los orientales ya educados a la inglesa, y muy a menudo «contaminados», con quienes ustedes pueden conversar[23].

[23] Por ejemplo, el Profesor F. S. C. Northrop, en su *Meeting of East and West*, 1946, p. 434, cita al «cultivado humanista» Jawaharlal Nehru para probar que «los indios más jóvenes y otros orientales» están ansiosos de aprender «lo que occidente tiene que enseñar en cuanto a la ciencia y a sus aplicaciones», lo cual es verdadero, pero difícilmente oportuno en un libro que pretende mostrar que las ideologías oriental y occidental son desiguales; el autor desestima a Shri Bharata Kumarappa, que dice que «debemos tener bien claro en nuestras mentes qué es exactamente aquello por lo cual queremos trabajar —si se trata sólo de prosperidad material o también de desarrollo humano», y que se queja de que

Estoy hablando por una mayoría, letrada e iletrada, que no habla, en parte por inclinación, y en parte porque, en más de un sentido, no hablan el lenguaje de ustedes. Estoy hablando por aquellos que una vez «se inclinaron ante occidente en paciente y profundo desdén», y que no son menos un poder hoy porque ustedes no puedan conocerlos ni escucharlos.

entre los socialistas «jamás se plantea la cuestión de si es verdaderamente necesaria una abundancia de bienes para el bienestar humano».

CAPÍTULO II

EL DESORDEN DE LA ALFABETIZACIÓN*

Partiendo de la premisa de que un hombre que es efectivamente *cultivado*, puede devenir *también* letrado, Aristóteles[1] pudo preguntarse si hay una conexión necesaria o una conexión meramente accidental entre la alfabetización y la cultura. Esta pregunta, difícilmente podemos hacérnosla nosotros, para quienes, por descontado, el analfabetismo implica ignorancia, atraso, e incapacidad para el auto-gobierno: para nosotros, los pueblos analfabetos son pueblos sin civilizar, y viceversa —como lo expresa la reciente afirmación de un editor: «La mayor fuerza de la civilización es la sabiduría colectiva de un pueblo alfabetizado».

Hay razones para este punto de vista; son inherentes a la distinción entre un verdadero pueblo y un proletariado, entre un organismo social y un hormiguero humano. Para un proletariado, la alfabetización es una

---

* Este artículo se publicó por primera vez en *Asia* (New York), XLIV, 1944, pág. 52. Se reimprimió bajo el título de «The Cult of Literacy» en Mirror (localización desconocida) I, 1947, pp. 95-98. Reimpreso en «Am I My Brother's Keeper», New York, 1947.

[1] *Metafísica*, VI.2.4 y XI.8.12. «La lectura para un hombre desprovisto de comprensión previa, es como el mirarse de un ciego en un espejo» (*Garuḍa Purāṇa*, XVI.82).

necesidad práctica y cultural. Podemos observar, de pasada, que las necesidades no siempre son buenas en sí mismas, es decir, fuera de su contexto; algunas, como las piernas de madera, son ventajosas sólo para hombres ya lisiados. Sea como fuere, sigue siendo válido que la alfabetización es una necesidad *para nosotros*, y eso desde ambos puntos de vista, a saber (1º) porque a nuestro sistema industrial sólo pueden hacerle funcionar y sólo pueden sacarle sus provechos hombres provistos al menos con un conocimiento elemental de las «Cuatro Reglas»; y (2º) porque, donde no hay ya ninguna conexión necesaria entre la propia «pericia» de uno (ahora sólo se trata de una «economía de movimiento» ahorradora de tiempo, más bien que un control del producto) y la propia «sabiduría» de uno, la posibilidad de la cultura depende enteramente de nuestra capacidad para leer los mejores libros. Y aquí decimos «posibilidad» porque, aunque la alfabetización que produce de hecho la educación obligatoria de masas, a menudo implica poco o nada más que una capacidad y la voluntad de leer los periódicos y los anuncios publicitarios, un hombre efectivamente cultivado, bajo estas condiciones, será el que ha estudiado muchos libros en muchas lenguas, y éste no es un tipo de conocimiento que pueda impartirse a todos por «obligación» (aunque *una* nación pueda proporcionar la necesaria cantidad y cualidad de maestros) o que pueda adquirirse por uno mismo, por muy ambicioso que se sea.

Hemos admitido que en las sociedades industriales, donde se asume que el hombre está hecho para el co-

mercio, y donde los hombres son cultos, si lo son, a pesar de su entorno, más bien que a causa de él, la alfabetización es una herramienta necesaria. De aquí se seguirá, naturalmente, que *sí*, en base al principio de que la miseria ama la compañía, nosotros estamos planeando industrializar al resto del mundo, nosotros tenemos también el deber contraído de instruirlo en la lengua inglesa básica, o en la lengua que convenga a ese efecto —el inglés americano es ya un lenguaje de relaciones exclusivamente externas, un lenguaje del negocio— no sea que los demás pueblos resulten incapaces de competir efectivamente con nosotros. La competición es la vida del negocio, y los *gánsters* deben tener rivales.

En el presente artículo nuestro interés se centra en algo más, a saber, en el prejuicio de que, incluso para las sociedades todavía no industrializadas, la alfabetización es «un bien más allá de calificación y una condición indispensable de la cultura»[2]. La vasta mayoría

[2] Walter Shewring, «Literacy», en el *Dictionary of World Literature*, 1943. «Nosotros estamos deviniendo culturalmente analfabetos tanto más rápidamente cuanto más se empeñan todas estas agencias en alfabetizarnos en el uso de las potencialidades de la cultura» (Robert S. Lynd, en *Knowledge for What?*) El profesor John U. Nef de Chicago, en una conferencia dada en la Hamline University, en 1944, observó: «A pesar de la gran expansión de la alfabetización alegada [en América]... la proporción de la población que puede comunicarse entre sí en un nivel de discurso relativamente alto es muchísimo más pequeña de lo que era». Un reciente estudio, patrocinado por la *Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching*, encontró que «el tipo promedio de seis colegios mayores, reconoció sólo 61 de cada 100 palabras de uso familiar por gentes educadas». A la vista de tales hechos, es ciertamente sorprendente encontrar a Lord Raglan diciendo: «Por

de la población del mundo está todavía sin industrializar y sin alfabetizar, y hay pueblos que todavía no han sido «contaminados» (en el interior de Borneo): pero el americano medio, que no conoce ningún otro modo de vida que el suyo propio, juzga que «analfabeto» significa «inculto», *como si* esta vasta mayoría de la población mundial constara sólo de una clase deprimida en el contexto de su propio entorno. Debido a esto, así como a algunas otras razones menores, que no carecen de relación con los intereses «imperialistas», cuando nosotros nos proponemos no sólo explotar, sino también educar a «los pueblos atrasados y sin ley [es decir, sin *nuestra* ley]», les infligimos daños profundos, daños que a menudo son completamente letales. Aquí decimos «letales» más bien que «fatales» porque lo que implican es precisamente una destrucción de su *memoria*. Nosotros olvidamos que la «educación» no es nunca creativa, sino un arma de doble filo, un arma siempre destructiva; y que depende de la sabiduría o de la necedad del educador que ella sea destructiva de la ignorancia o del conocimiento. Muy a menudo los necios irrumpen donde los ángeles tendrían temor de poner el pie.

En contra del condescendiente prejuicio vigente intentaremos mostrar (1º) que no hay ninguna conexión necesaria entre la alfabetización y la cultura, y (2º) que imponer nuestra alfabetización (y nuestra «literatura»

---

salvaje yo entiendo analfabeto» (en el *Rationalist Annual*, 1946, p. 43). Hubo un tiempo, ciertamente, en que la burguesía inglesa pensaba que los highlanders gaélicos eran «salvajes»; ¡pero de un antropólogo uno esperaría una refutación de tales «mitos», más bien que su reavivamiento!

contemporánea) a un pueblo culto pero analfabeto, es destruir su cultura en el nombre de la nuestra. Por motivos de brevedad, asumiremos sin argumento que la «cultura» implica una cualidad y una buena forma ideal que puede ser realizada por todos los hombres, independientemente de su condición: y, puesto que estamos tratando de la cultura principalmente como se expresa en las palabras, identificaremos la cultura con la «poesía»; sin embargo, nuestras miras no están puestas en el tipo de poesía que hoy día habla de campos verdes, o que refleja meramente el comportamiento social, o nuestras reacciones privadas a eventos pasajeros, sino en todo ese tipo de literatura profética que incluye la Biblia, los Vedas, el Edda, las grandes epopeyas, y, en general, los «mejores libros» del mundo, y los más filosóficos, si estamos de acuerdo con Platón en que «la maravilla es el comienzo de la filosofía». Muchos de estos «libros» ya existían mucho antes de que fueran puestos por escrito, muchos nunca han sido puestos por escrito, y muchos otros se han perdido o se perderán.

Tendremos que hacer ahora algunas citas de las obras de hombres cuya «cultura» no puede ponerse en duda; pues aunque los meramente alfabetizados están muy orgullosos de su alfabetización, tal como ella es, únicamente hombres que «no son solamente alfabetizados, sino también cultos», han reconocido ampliamente que las «letras», como mucho, son sólo un medio hacia un fin y nunca un fin en sí mismas, o, ciertamente, que «la letra mata». Un hombre verdaderamente «letrado», donde los haya, el difunto Profesor G. L.

Kittredge escribe[3]: «Requiere un esfuerzo combinado de la razón y de la imaginación concebir a un poeta como una persona que no puede escribir, cantar o recitar sus versos a una audiencia que no puede leer… La capacidad de la tradición oral para transmitir grandes sumas de verso durante centenares de años está probada y admitida… Para esta literatura oral, como la llaman los franceses, la educación no es ningún amigo. La cultura la destruye, a veces con pasmosa rapidez. *Cuando una nación comienza a leer… lo que una vez fue la posesión del pueblo como un todo, deviene únicamente la herencia de los analfabetos, y pronto, a menos de que lo recoja el anticuario, se desvanece enteramente*». Observa, también, que esta literatura oral perteneció una vez «a todo el pueblo… la comunidad cuyos intereses intelectuales son los mismos desde la cima a la base de la estructura social», mientras que en la sociedad lectora sólo es accesible a los anticuarios, y ya no está vinculada a la vida de cada día. Un punto de importancia adicional es éste: que las literaturas tradicionales orales no sólo interesaban a

[3] F. G. Childe, *English and Scottish Popular Ballads*, Introducción por G. L. Kittredge. Cf. W. W. Comfort, *Chrétien de Troyes* (Everyman's Library), Introducción: La poesía de Chretien «estaba dirigida a una sociedad que era todavía homogénea, y al comienzo sin duda todas las clases de la población la escuchaban con igual interés». Nada como esto se logra ni puede lograrse con la educación organizada y obligatoria de hoy día —«una provincia suya propia, desgajada de la vida» con su «atmósfera de intenso tedio que apaga la vitalidad de los jóvenes» y «cuyo resultado es que los jóvenes no saben nada realmente bien», o como «sería más exacto decir, no saben lo que es el conocimiento», lo cual «explica la peligrosa credulidad que la propaganda explota» (Erich Meissner, *Germany in Peril*, 1942, pp. 47, 48).

todas las *clases*, sino también a todas las *edades* de la población; mientras que los libros que se escriben hoy día expresamente «para niños», son tales que ninguna mente madura podría tolerarlos; ahora sólo los tebeos atraen igualmente a los niños, a quienes nunca se ha dado nada mejor, y al mismo tiempo a los «adultos», que nunca han crecido.

Justamente de la misma manera se arruina la música; los cantos populares se pierden para los pueblos, al mismo tiempo que se recogen y «se meten en un saco»; y de la misma manera, igualmente, la «conservación» del arte de un pueblo en museos es un rito funeral, pues los conservatorios sólo son necesarios cuando el paciente ya ha muerto. No debemos suponer tampoco que el «canto comunitario» pueda ocupar el lugar del canto folklórico; su nivel no puede ser más alto que el del inglés básico, en el que nuestros bachilleres deben ejercitarse similarmente, si es que han de comprender siquiera el lenguaje de sus libros de texto más elementales.

En otras palabras, «La educación universal obligatoria, del tipo introducido a finales del siglo pasado, no ha cumplido las expectativas de producir ciudadanos más felices y más efectivos; antes al contrario, ha creado lectores de prensa amarilla y adictos al cine» (Karl Otten). Un licenciado que no solo puede leer, sino también *escribir* en buen latín y griego clásicos, observa que «no hay ninguna duda del crecimiento cuantitativo en la alfabetización de un cierto tipo y, en medio de la satisfacción general por algo que se está multiplicando, se escapa la investigación de si ese algo

que crece es provechoso o deficitario». Aquí sólo está examinando los «peores efectos» de la alfabetización forzosa, y concluye: «La erudición y la sabiduría a menudo han estado separadas; quizás el resultado más claro de la alfabetización moderna haya sido precisamente mantener y ensanchar esta separación».

Douglas Hyde observa que «en vano, visitadores desinteresados han abierto sus ojos llenos de asombro ante maestros de escuela que no tenían noticia de que se hubiera designado a ningún irlandés para enseñar a alumnos que no sabían nada de inglés… Niños inteligentes, dotados con un vocabulario de uso cotidiano de alrededor de tres mil palabras entran en las Escuelas del Comisionariado Principal (Schools of the Chief Commissioner), para salir finalmente con su vivacidad natural desaparecida, con su inteligencia casi completamente socavada, con su espléndido dominio de su lengua nativa perdido para siempre, y con un vocabulario de quinientas o seiscientas palabras inglesas, malamente pronunciadas y bárbaramente empleadas, para sustituirlo… Historias, lais, poemas, cantos, aforismos, proverbios, y las únicas mercancías de la mente de un orador irlandés, todo eso ha partido para siempre, *y ha sido reemplazado por nada…* A los niños se les enseña, y poco más, a avergonzarse de sus propios padres, a avergonzarse de su propia nacionalidad, a avergonzarse de sus propios nombres… Ciertamente, se trata de un notable sistema de "educación"»[4] —este sistema que ustedes, americanos «civilizados y alfabetizados», han infligido a sus propios amerindios, y que todas las

[4] Douglas Hyde, *Literary History of Ireland*, 1903, p. 633.

razas imperialistas están infligiendo todavía a sus pueblos sometidos, y que querrían imponer a sus aliados —los chinos, por ejemplo.

El problema que esto implica es a la vez de lenguas y de lo que se dice en ellas. En cuanto a la lengua, tengamos presente, en primer lugar, que no se conoce ninguna cosa tal como una «lengua primitiva», en el sentido de un vocabulario limitado apto sólo para expresar las relaciones externas más simples. Antes al contrario, esa es una condición hacia la cual, bajo ciertas circunstancias y como resultado de las filosofías «positivistas», tienden las lenguas, mucho más que una condición a partir de la cual se originan; por ejemplo, el noventa por ciento de nuestra «alfabetización» americana es una materia bi-silábica[5].

En el siglo XVII Robert Knox dijo de los ceilandeses que «sus labradores y viñadores ordinarios hablan

[5] El inglés americano es ya «una lengua pública unidimensionada, una lengua orientada a la descripción de los aspectos externos del comportamiento, débil en acentos… nuestras palabras carecen… de la precisión formal que viene del conocimiento del pasado y del diferente uso» (Margaret Mead, *And Keep your Powder Dry*, 1942, p. 82). Cualquier autor que usa las palabras con precisión corre el riesgo de no ser comprendido.

«Quizás, en ningún otro tiempo, los hombres han tenido tanto conocimiento y, sin embargo, han sido a la vez tan ignorantes; han estado tan cargados de propósitos y al mismo tiempo tan carentes de propósito; han estado tan desilusionados y al mismo tiempo tan completamente víctimas de la ilusión. Esta extraña contradicción penetra toda nuestra cultura moderna, nuestra ciencia y nuestra filosofía, nuestra literatura y nuestro arte» (W. M. Urban, *The Intelligible World*, 1929, p. 172). Bajo tales condiciones, la capacidad para leer una página impresa deviene una mera mecánica, y no es ninguna garantía de la facultad de entender o de comunicar ideas.

elegantemente, y están llenos de complemento. Y no hay ninguna diferencia de capacidad y de lenguaje entre un campesino y un cortesano»[6]. A este mismo efecto podrían citarse abundantes testimonios de todo el mundo. Por ejemplo, J. F. Campbell escribió de los gaélicos, «Me inclino a pensar que el mejor dialecto es el que hablan los más analfabetos de las islas… hombres con cabezas claras y maravillosas memorias, hombres generalmente muy pobres y viejos, que viven en remotos rincones de remotas islas, y que hablan solamente el gaélico»[7], y cita a Hector Maclean, que dice que la pérdida de su literatura oral se debe «en parte a la lectura… en parte a las fanáticas ideas religiosas, y en parte a los estrechos puntos de vista utilitarios» —lo que resulta ser, precisamente, las tres formas típicas con las que la civilización moderna se imprime sobre las culturas más antiguas. Alexander Carmichael dice que «los pueblos de Lews, como los pueblos de Highlands y de Islands en general, llevan las Escrituras en sus mentes y las aplican en su conversación… Quizás ningún pueblo haya tenido nunca un ritual más pleno de canto y de historia, de rito secular y de ceremonia religiosa… que los mal comprendidos y supuestos analfabetos highlanders de Escocia»[8].

---

[6] Robert Knox, *An Historical Relation of Ceylon*, 1681 (ed. 1911, p. 168).

[7] J. F. Campbell, *Popular Tales of the West Highlands* (ed. 1890, pp. V, XXIII, CXXII).

[8] Alexander Carmichael, *Carmina Gadelica*, Vol. I, 1900, pp. XXIII, XXIX. Cf. J. G. Mackay, *More West Highland Tales*, 1940, General Preface: «Las clases más pobres generalmente hablan la lengua admirablemente... Algunos recitaban millares de versos de antiguos poemas heroicos... Otra causa del carácter

St. Barbe Baker nos dice que en Africa central «mi fiel amigo y compañero era un anciano que no podía leer ni escribir, aunque estaba bien versado en historias del pasado… Los ancianos jefes escuchaban extasiados… Bajo el presente sistema de educación se corre un grave riesgo de que mucho de esto se pierda»[9]. W. G. Archer señala que, «a diferencia del sistema inglés, en el que uno puede pasarse la vida sin entrar en contacto con la poesía, el sistema tribal uraon usa la poesía

---

fragmentario de algunos cuentos es el efecto mutilante de la civilización moderna»; y J. Watson, *ídem*, Introducción: «Esta herencia intelectual... esta antigua cultura extendida por todas las tierras al norte de Escocia. Las gentes que poseían esta cultura pueden haber sido, y usualmente eran, analfabetos. Pero estaban muy lejos de no estar educados. ¡Es triste pensar que su decadencia se ha debido en parte a las escuelas y a la Iglesia!». De hecho, son precisamente «las escuelas y la Iglesia» las que han acelerado la decadencia de las culturas por todo el mundo en los últimos cien años.

H. J. Massingham en *This Plot of Earth* (1944, p. 233) habla «del anciano Seonardh Coinbeul, que no podía leer ni escribir y que llevaba 4.500 versos de su propia composición bárdica en su cabeza, junto con todo tipo de cantos y de historias».

A. Solonylsin en la *Asiatic Review* (NS. XLI, Enero, 1945, p. 86) observa que el registro de la epopeya Kirghiz está todavía incompleto, aunque ya se han registrado alrededor de 1.100.000 versos por el *Kirghiz Research Institute* —«Los bardos que recitan el "Manas" —o el "Manaschi"— tienen unas memorias fenomenales además de talento poético. Sólo esto puede explicar el hecho de que centenares de miles de versos se hayan transmitido oralmente». Un escritor, al hacer la reseña de *Manas*, *Kirghiski Narodni Epos* en el *Journal of American Folklore*, 58, 1945, p. 65, observa que «la educación general ha hecho ya mucho para quitar la razón de ser a la posición del menestral en la vida tribal... La imposición de la cultura se está convirtiendo en un peso irresistible, y no es sorprendente que lo que queda del canto épico degenere pronto en un aparato de publicidad artificial y ostentosamente nacional».

[9] R. St. Barbe Baker, *Africa Drums*, 1942, p. 145.

como un apéndice vital para la danza, los matrimonios, y el cultivo de una cosecha —funciones en las que todos los uraones se juntan como una parte de su vida tribal», y agrega que «si nosotros tuviéramos que singularizar el factor que causó el declive de la cultura campesina inglesa, tendríamos que decir que fue la alfabetización»[10]. En una Inglaterra más antigua, como nos recuerdan Prior y Gardner, «el hombre más ignorante y más analfabeto podía leer el significado de esculturas que ahora sólo pueden interpretar los arqueólogos más avezados»[11].

El antropólogo Paul Radin señala que «la distorsión en toda nuestra vida psíquica y en toda nuestra percepción de las realidades externas, producida por la invención del alfabeto, cuya única tendencia ha sido elevar el pensamiento al rango de la prueba exclusiva de todas las verdades, jamás tuvo lugar entre los pueblos primitivos», y agrega que «debe reconocerse explícitamente que en temperamento y en capacidad para el pensamiento lógico y simbólico, no hay ninguna diferencia entre el hombre civilizado y el hombre primitivo», y en cuanto al «progreso», agrega que nunca se logrará ningún progreso en etnología «hasta que los eruditos se deshagan, de una vez por todas, de la curiosa noción de que todas las cosas poseen una historia evolutiva; hasta que se den cuenta de que algunas ideas y algunos conceptos son tan últimos para el hombre[12]

[10] W. G. Archer, *The Blue Grove*, 1940, Prefacio; y en JBORS, Vol. XXIX, p. 68.

[11] Edward Schröder Prior and Arthur Gardner, *An Account of Medieval Figure-Sculpture in England*, 1912, p. 25.

[12] Paul Radin, Primitive Man as Philosopher, 1927.

como su constitución física». «La distinción entre los pueblos en un estado de naturaleza y los pueblos civilizados ya no puede mantenerse»[13].

Hasta aquí sólo hemos considerado las palabras de hombres ilustrados. Tom Harrison ha registrado una situación y un punto de vista realmente «salvajes», proveniente de las Nuevas Hébridas. «A los niños se les educa escuchando y observando… No hay escritura, pero la memoria es perfecta y la tradición exacta. Al niño en crecimiento se le enseña todo lo que se conoce… Las cosas intangibles cooperan en todos los esfuerzos de creación, desde la concepción a la construcción de la canoa… Los cantos son una forma de contar historia… La forma y el contenido de los millares de mitos que todos los niños aprenden (a menudo palabra a palabra, y una sola historia puede durar varias horas) son toda una biblioteca… los que escuchan se extasían en una tela tejida de palabras»; conversan entre sí «con esa precisión y modelo de belleza en las palabras que nosotros hemos perdido» ¿Y qué piensan ellos de nosotros? «Los nativos aprenden fácilmente a escribir después del primer impacto. Lo consideran como un juego curioso e inútil. Dicen: "¿Acaso no puede un hombre recordar y hablar?"»[14]. Nos consideran «locos» , y están en lo cierto.

Cuando nosotros nos proponemos «educar» a los nativos de las islas del Pacífico sur, generalmente es para hacerlos más útiles a nuestros propósitos (admiti-

[13] J. Strzygowski, Spüren indogermanische Glaubens in der bildenden Kunst, 1936, p. 344.

[14] Tom Harrisson, *Savage Civilisation*, 1937, pp. 45, 344, 351, 353.

damente éste fue el comienzo de la «educación inglesa» en la India), o para «convertirlos» a nuestra manera de pensar; aunque no tenemos la intención de introducirlos a Platón. Pero si a nosotros o a ellos nos aconteciera descubrir a Platón, quizás nos sorprendiera a ambos encontrar que la protesta de los nativos, «¿No puede un hombre *recordar?*» es también la de Platón[15]. Pues, como dice Platón, «esta invención [de las letras] producirá el olvido en las mentes de aquellos que aprendan a usarla, debido a que ya no ejercitarán su memoria. Su confianza en la escritura, producida por caracteres externos que no son parte de ellos mismos, mermará el uso de su propia memoria dentro de ellos. Así pues, *no habéis inventado un elixir de la memoria, sino sólo del recuerdo;* y ofrecéis a vuestros pupilos sólo una apariencia de sabiduría, no verdadera sabiduría, pues ellos leerán muchas cosas sin ninguna enseñanza, y, por consiguiente, parecerán conocer muchas cosas [el «cada vez más de cada vez menos» del Profesor E. K. Rand], cuando en su mayor parte, son ignorantes y rudos de trato, puesto que no son sabios sino sólo presuntuosos». Platón continua diciendo que hay otro tipo de «palabra», de origen más alto y de poder mayor que la palabra escrita (o como nosotros diríamos, la palabra impresa); y mantiene que el hombre sabio, «*cuando está poseído de ardor*, no escribirá con tinta» palabras muertas que no pueden enseñar la verdad efectivamente, sino que sembrará las semillas de la

[15] Platón, *Fedro*, 275 sig. Cf. H. Gauss, *Plato's Conception of Philosophy*, 1937, pp. 262-265.

sabiduría en las almas que son capaces de recibirlas y de «transmitirlas siempre».

No hay nada extraño ni peculiar en el punto de vista de Platón; se trata de un punto de vista con el que, por ejemplo, todo indio cultivado e inafectado por las influencias europeas modernas estaría completamente de acuerdo. Bastará citar a ese gran erudito de las lenguas indias, Sir George A. Grierson, que dice que «el antiguo sistema indio, por el que la literatura no se registra en papel, sino en la memoria, y se transmite de generación en generación, de maestros a pupilos, sobrevive todavía [en 1920] completamente en Kashmir. Tales planchas de carne de corazón son a menudo más fiables que la corteza de abedul o los manuscritos de papel. Los recitadores, aunque sean pandits instruidos, ponen mucho cuidado en recitar los mensajes palabra a palabra», y los registros que se obtienen de los contadores de historias profesionales son así «en algunos respectos más valiosos que ningún manuscrito escrito»[16].

Desde el punto de vista indio, se dice que un hombre *sabe* sólo lo que sabe de *memoria;* cuando debe ir a un libro para acordarse, entonces meramente le suena. Incluso ahora, hay centenares de miles de indios que repiten diariamente de memoria toda la *Bhagavad Gītā* o alguna extensa parte de ella; otros más instruidos pueden recitar centenares de miles de versos de textos más largos. Fue a un cantor viajero de los pueblos de Kashmir, a quien oí cantar por vez primera las Odas del poeta persa clásico Jalālu'd Dīn Rūmī. Desde los

[16] Sir George A. Grierson, *Lallā Vākyāni*, 1920, p. 3.

tiempos más remotos, los indios han considerado al hombre instruido, no como el que ha leído mucho, sino como el que ha sido profundamente enseñado. La sabiduría puede aprenderse mucho más de un maestro que de un libro.

Llegamos ahora a la última parte de nuestro problema, que tiene que ver con las preocupaciones características de la literatura oral y de la literatura escrita; pues aunque no puede trazarse ninguna línea tajante entre ellas, sin embargo hay una distinción cualitativa y temática, como entre las literaturas que eran originalmente orales y las que se crean, por así decir, sobre el papel —«En el comienzo era la PALABRA». La distinción es ampliamente la que hay entre la poesía y la prosa, entre el mito y el hecho. La cualidad de la literatura oral es esencialmente poética, su contenido es esencialmente mítico, y su preocupación son las aventuras de héroes espirituales: la cualidad de la literatura escrita es esencialmente prosaica, su contenido es literal, y su preocupación son los acontecimientos y las personalidades seculares. Al decir «poética», nuestro entendimiento implica «mántica», y, naturalmente, damos por hecho que la «poética» es una *cualidad* literaria, y no meramente una forma literaria versificada. La poesía contemporánea es esencial e inevitablemente del mismo calibre que la prosa moderna; ambas están hechas igualmente de opinión, y, como mucho, incorporan algunos «pensamientos felices», pero nunca ninguna certeza. Como lo expresa una famosa glosa, «La falta de creencia es para las turbas». Nosotros, que podemos llamar a nuestro arte «significante», sin saber

qué significa, estamos igualmente orgullosos de «progresar», sin saber tampoco hacia donde.

Platón mantiene que el que está *poseído de ardor* no escribirá, sino que enseñará; y que si el hombre sabio escribe, será sólo por entretenimiento —meras «bellas letras»— o para proporcionarse a sí mismo recordadores cuando su memoria se debilite por la vejez. Nosotros sabemos exactamente lo que Platón entiende por las palabras «poseído de ardor»; el hombre sabio estará poseído de ardor no con respecto a los asuntos o a las personalidades humanas, sino con respecto a las verdades eternas, a la naturaleza del ser real, y al alimento de nuestra parte inmortal. Nuestra parte mortal puede sobrevivir «sólo de pan», pero sólo el Mito alimenta a nuestro Hombre Interior; pero si nosotros sustituimos los mitos verdaderos por los mitos propagandísticos de la «raza», el «progreso», y la «misión civilizadora», nuestro Hombre Interior morirá de hambre. Como dice Platón, el texto escrito *puede* servir a aquellos cuyas memorias se han debilitado por la vejez. Y es así como, en la senilidad de la cultura, hemos encontrado necesario «conservar» las obras maestras de arte en los museos; y, al mismo tiempo, poner por escrito, y así «conservar» igualmente (aunque sólo para los eruditos), todo lo que puede «recogerse» de las literaturas orales, literaturas que, de otro modo, se perderían para siempre; y esto debe hacerse antes de que sea *demasiado tarde*.

Todos los estudiosos serios de las sociedades humanas están de acuerdo en que la agricultura y la artesanía son los cimientos esenciales de cualquier

civilización; puesto que el significado primario de la palabra civilización es el de hacer un *hogar* para uno mismo. Pero, como dice Albert Schweitzer, «Nosotros procedemos como si el comienzo de la civilización no fueran la agricultura y la artesanía, sino la lectura y la escritura», y «de las escuelas, que son meras copias de las de Europa, ellos [los «nativos»] salen como personas "educadas", es decir, considerándose a sí mismos superiores al trabajo manual, y queriendo seguir solamente las vocaciones comerciales o intelectuales… aquellos que pasan por las escuelas se pierden en su mayor parte para la agricultura y la artesanía»[17]. En cuanto a los grandes misioneros, Charles Johnson de Zululand, dijo también, «la idea central [de las escuelas misioneras] era promocionar a individuos que destacaran fuera de la masa de la vida nacional».

Casi todas nuestras figuras de pensamiento literarias, por ejemplo, las nociones de «cultura» (análogo a agricultura), «sabiduría» (originalmente «pericia»), y «ascetismo» (originalmente «trabajo duro»), se derivan de las artes productivas y constructivas; pues, como dice San Buenaventura, «No hay nada en ellas que no muestre una verdadera sabiduría, y es por esta razón por lo que la Sagrada Escritura hace uso muy justamente de tales símiles»[18]. En las sociedades normales, las labores necesarias de producción y de construcción no son meros «empleos», sino que son también ritos, y la poesía y la música que se asocian con ellas son un tipo de liturgia. Los «misterios menores» de los oficios

[17] Albert Schweitzer, On the Edge of the Primeval Forest.
[18] De reductione artium ad theologiam, 14.

son una preparación natural para los «misterios mayores del reino del cielo». Pero para nosotros, que ya no podemos pensar en los términos de la «justicia» divina de Platón, cuyo aspecto social es vocacional, el hecho de que Cristo fuera carpintero y el hijo de un carpintero es sólo un accidente histórico; nosotros leemos, ciertamente, pero no comprendemos que donde hablamos de la materia prima como «madera», debemos hablar también de Aquel «por quien todas las cosas fueron hechas» como un «carpintero». En el mejor de los casos, nosotros interpretamos las figuras de pensamiento clásicas, no en su universalidad, sino como figuras de lenguaje inventadas por autores individuales. Donde la alfabetización deviene la única pericia, «la sabiduría colectiva de un pueblo alfabetizado» solo puede ser una ignorancia colectiva —mientras que las «comunidades atrasadas son las bibliotecas orales de las antiguas culturas del mundo»[19].

El propósito de nuestras actividades educativas en el extranjero es que nuestros pupilos asimilen nuestros modos de pensamiento y de vida. No es fácil para un maestro extranjero reconocer la verdad de Ruskin, a saber, que hay solo una manera de ayudar a los demás, y que esa manera no es entrenarles en nuestra manera de vivir (por muy fanática que sea nuestra fe en ella), sino descubrir lo que ellos quieren hacer, y lo que estaban haciendo antes de que nosotros llegáramos, y, si es

[19] N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, 1942, Prefacio, y además, «La experiencia de las comunidades exclusivamente alfabetizadas es demasiado estrecha». ¡«Siempre están aprendiendo, y nunca son capaces de llegar al conocimiento de la verdad» (II Timoteo 3.7)!

posible, ayudarles a hacerlo mejor. A algunos misioneros jesuitas en China, actualmente se les envía a poblados remotos y se les pide que se ganen la vida allí con la práctica de un oficio indígena al menos durante dos años antes de que se les permita enseñar. Alguna condición tal como ésta debería serles impuesta a todos los maestros extranjeros, ya sea en las misiones o en las escuelas gubernamentales. ¿Cómo nos atrevemos a olvidar que estamos tratando con pueblos «cuyos intereses intelectuales son los mismos desde la cima a la base de la estructura social», y para quienes nuestras infortunadas distinciones entre la enseñanza religiosa y la enseñanza secular, entre las bellas artes y las artes aplicadas, y entre el significado y el uso todavía no se han hecho? Cuando nosotros ya hemos introducido estas distinciones, y hemos separado una clase «educada» de otra todavía «analfabeta», es a ésta última a donde debemos volvernos si queremos estudiar la lengua, la poesía, y toda la cultura de estos pueblos, «antes de que sea demasiado tarde».

Al hablar de una «furia proselitista» en un artículo anterior, yo no tenía en vista solamente las actividades de los misioneros profesos, sino, más generalmente, las de todos aquellos doblegados por el peso del fardo del hombre blanco y ansiosos de conferir las «bendiciones» de nuestra civilización a otros. ¿Qué hay debajo de esta furia, de la que nuestras expediciones punitivas y nuestras «guerras de pacificación» son solo las manifestaciones más evidentes? No sería decir demasiado que nuestras actividades educativas en el extranjero (una palabra que debe tomarse como incluyendo las reservas de los indios americanos) están motivadas por

una *intención* de destruir las culturas existentes. Y eso, pienso yo, se debe no sólo a nuestra convicción de la absoluta superioridad de nuestra *Kultur*, y a nuestro consecuente desprecio y odio de toda otra cultura que nosotros no hemos comprendido (es decir, todas aquellas para quienes el motivo económico no es decisivo), sino que está cimentado en una envidia inconsciente y profundamente enraizada de la serenidad y ausencia de apremio que no nos queda otro remedio que reconocer en los pueblos que llamamos «incontaminados». Nos irrita que estos otros, que no son, como nosotros somos, ni industrializados ni «democráticos», estén sin embargo *contentos;* nos sentimos obligados a quitarles el contento, y especialmente a quitar el contento a sus mujeres, que podrían aprender de nosotros a trabajar en factorías o a hacer carreras. He usado la palabra *Kultur* (Cultura) deliberadamente ahora, porque no hay mucha diferencia real entre la voluntad de los alemanes de imponer su cultura sobre las razas atrasadas del resto de Europa y nuestra determinación de imponer la nuestra propia sobre el resto del mundo; los métodos empleados por los alemanes pueden ser más evidentemente brutales, pero el tipo de voluntad puesto en juego es el mismo[20]. Como he dicho arriba, el hecho de

[20] La «educación» moderna impuesta a las culturas tradicionales (por ejemplo a la cultura celta, india, polinesia, amerindia, etc.) es sólo menos deliberadamente, pero no menos efectivamente destructiva que la destrucción Nazi de las bibliotecas de Polonia, destrucción que tenía la intención de extirpar su memoria racial; los alemanes actuaban conscientemente, pero nosotros, que anglificamos o americanizamos o afrancesamos, somos llevados a ello por un rencor que no reconocemos ni podríamos confesarnos. De hecho, este rencor es nuestra reacción ante una superioridad que nos duele y que, por consiguiente, querríamos destruir.

que «la miseria ama la compañía» es la base verdadera y no reconocida de nuestra voluntad de crear un nuevo mundo de esforzados mecánicos uniformemente alfabetizados. Esto les fue repetido recientemente a un grupo de jóvenes trabajadores americanos, uno de los cuales respondió, «¡Y, ciertamente, cuán miserables *somos!*».

Pero, aunque nosotros sólo estemos silbando en la obscuridad, cuando nos enorgullecemos de «la sabiduría colectiva de un pueblo alfabetizado», sin consideración alguna de lo que leen nuestros «alfabetizados», el interés principal del presente ensayo no son las limitaciones y defectos de la educación occidental *in situ*, sino la propagación de una educación de este tipo en otras partes. Nuestro interés real es la falacia implícita en la atribución de un valor absoluto a la alfabetización, y las peligrosísimas consecuencias que implica el establecimiento de la «alfabetización» como un patrón con el que medir las culturas de los pueblos analfabetos. Nuestra fe ciega en la alfabetización no sólo obscurece para nosotros la significación de otras pericias, de manera que nosotros no miramos las condiciones subhumanas bajo las cuales un hombre puede tener que ganarse la vida, con tal de que pueda leer en sus horas libres, sin importar para nada lo que lea; esta misma fe ciega en la alfabetización es también uno de los cimientos fundamentales de nuestro prejuicio interracial y deviene un factor de primer orden en el empobrecimiento espiritual de todos los pueblos «atrasados» a quienes nosotros nos proponemos «civilizar».

CAPÍTULO III

SENDEROS QUE CONDUCEN A LA MISMA CIMA*

«No hay ninguna Religión Natural… Como todos los hombres son iguales
(aunque infinitamente distintos), así todas las Religiones, como todos sus
similares, tienen una única fuente». —William Blake

«No hay sino una única salvación para todos los hombres, y es la de la
vida de Dios en el alma». —William Law

Más que nunca antes de ahora, el constante aumento de contactos entre nosotros, que para los propósitos del presente ensayo podemos asumir que somos cristianos, y otros pueblos, que pertenecen a la gran mayoría que no es cristiana, ha convertido en una necesidad urgente que nosotros comprendamos las fes que estos pueblos profesan. Una tal comprensión es al mismo tiempo intrínsecamente deseable, e indispensable para la solución, por acuerdo, de los problemas económicos y políticos que actualmente dividen más que unen a los pueblos del mundo. Ciertamente, nosotros no podemos establecer relaciones humanas con otros pueblos si

* Este artículo se publicó por primera vez en Some Observations on Comparative Religion *Motive* (Nashville, Tenn.), IV, Nº 8, 1944.

estamos convencidos de nuestra superioridad o de nuestra sabiduría superior, y sólo queremos convertirlos a nuestra manera de pensar. El cristiano moderno, que considera al mundo como su parroquia, tiene ante sí la penosa necesidad de devenir él mismo un ciudadano del mundo; está invitado a participar en un banquete y en un *convivium;* no a presidir —pues hay Otro, invisible, que preside— sino como uno más entre muchos invitados.

El estudio de otras religiones que no son la suya propia, ya no se requiere sólo en el caso de los misioneros profesos. Por ejemplo, este ensayo mismo se basa en una conferencia dada a un amplio grupo de maestros de escuela, en un serie titulada «Cómo Enseñar a Otros Pueblos», patrocinada por la New York School Board y la East and West Association. Así mismo, se ha propuesto que en todas las escuelas y universidades del mundo de la postguerra se insista en la enseñanza de los principios básicos de las grandes religiones del mundo, como un medio de promover la comprensión internacional y de desarrollar un concepto de ciudadanía del mundo.

Seguidamente hemos de hacernos esta pregunta, ¿por quién puede ser impartida propiamente una tal enseñanza? Será evidente por sí mismo, que nadie que se opone a una religión puede haberla comprendido, y estar cualificado así para enseñarla; esto excluiría inmediatamente al racionalista y al humanista científico, y finalmente a todos aquellos cuya concepción de la religión no es teológica, sino meramente ética. Para las grandes religiones, el ideal evidente sería que las ense-

ñaran sólo aquellos que las profesan; pero éste es un ideal que, actualmente, sólo podría realizarse en nuestras universidades más grandes. De hecho, se ha propuesto establecer una escuela de este tipo en Oxford.

Como están ahora las cosas, la enseñanza sobre otras religiones, que no son la fe cristiana, se imparte principalmente en seminarios teológicos y en colegios misioneros, por hombres que creen que el cristianismo es la única fe verdadera, que aprueban las misiones en los países extranjeros, y que quieren preparar al misionero para su trabajo. Bajo estas condiciones, el estudio de la religión comparada asume necesariamente un carácter completamente diferente del de las otras disciplinas; es decir, no puede dejar de ser desvirtuado. Es evidente que si tenemos que enseñar, nuestra intención no debe ser otra que comunicar la verdad: pero donde una enseñanza da por supuesto que el tema que ha de tratar es intrínsecamente de una significación inferior, y donde el tema se enseña no *con amor*, sino sólo para instruir al futuro maestro de escuela en los problemas a los que tendrá que enfrentarse, uno no puede abandonar la sospecha de que se ha suprimido al menos una parte de la verdad, si no intencionadamente, sí al menos por inadvertencia.

Ciertamente, si la religión comparada se ha de enseñar como se enseñan las demás ciencias, el maestro debe haber reconocido que su propia religión es sólo una de las religiones que se han de «comparar»; no tiene que exponer para nada sus «teorías favoritas», sino presentar la verdad sin desvirtuarla, en la medida en que está en su poder hacerlo. En otras palabras, será

«necesario reconocer que aquellas instituciones que se basan sobre las mismas premisas, para no mencionar las sobrenaturales, deben considerarse juntas, como nuestras entre otras», mientras que «hoy, allí donde se contempla la cuestión del imperialismo, o del prejuicio de raza, o de la comparación entre el cristianismo y el paganismo, nuestra preocupación sigue siendo la exclusividad de nuestras instituciones y de nuestros propios logros, y de nuestra propia civilización»[1]. Uno no puede dejar de preguntarse si el cristiano, cuya convicción más arraigada es que la suya es la única fe verdadera, puede permitirse exponer en conciencia otra religión, sabiendo que no puede hacerlo con honestidad.

Así pues, al proponernos enseñar sobre otros pueblos, tenemos que hacer frente al problema de la tolerancia. La palabra no es una palabra bonita; tolerar es aguantar, soportar, o sufrir la existencia de lo que son o parecen ser otras maneras de pensar que la nuestra propia; y no es muy agradable que todo lo que tengamos que hacer con nuestros vecinos o comensales sea «aguantarlos», ni es muy agradable tampoco sentir que son las instituciones y las creencias más profundas de uno las que están siendo «soportadas» con paciencia. Además, si el mundo occidental es efectivamente más tolerante hoy que hace algunos siglos, o que desde la caída del Imperio Romano, en una medida muy amplia, ello se debe al hecho de que los hombres ya no están seguros de que haya alguna verdad de la que se pueda tener certeza, y a que se inclinan a la creencia «democrática» de que la opinión de un hombre es tan

[1] Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, 1934, p. 5.

buena como la de cualquier otro, especialmente en los campos de la política, del arte, y de la religión. En este contexto, la tolerancia es una virtud meramente negativa, que no requiere ningún sacrificio del orgullo espiritual, y que no implica ninguna abrogación de nuestro sentimiento de superioridad; y sólo puede recomendarse en la medida en que significa que nos guardaremos de odiar o de perseguir a otros que difieren o que parecen diferir de nosotros mismos, en cuanto al hábito o a la creencia. ¡Esta tolerancia nos permite compadecernos de aquellos que difieren de nosotros mismos, y que, por consiguiente, han de ser compadecidos!

Llevada al extremo, esta tolerancia implica la indiferencia, y entonces deviene intolerable. Nuestra proposición no es que toleremos las herejías, sino más bien que lleguemos a algún acuerdo sobre la verdad. Nuestra proposición es que el objetivo idóneo de una educación en religión comparada, debe capacitar al alumno para discutir con otros creyentes sobre la validez de doctrinas particulares[2], dejando en suspenso el problema de la verdad o de la falsedad, de la superioridad o de la inferioridad de la totalidad de los cuerpos doctrinales, al menos hasta que hayamos tenido la oportunidad de saber en que aspectos difieren realmente unos de otros, y si difieren en lo que es esencial o en lo que es accidental. Damos por hecho, por supuesto,

[2] Para ilustrar lo que entiendo por «discusión» aquí, remito al lector a mi artículo titulado, «On Being in One's Right Mind», en la *Review of Religion*, Vol. VII, New York, 1942, pp. 32-40. Aunque hecho por un único autor, este artículo es en efecto una colaboración de cristianos, platonistas e hindúes, en la exposición de una doctrina que tienen en común.

que inevitablemente diferirán en lo que es accidental, puesto que «no puede conocerse nada excepto en el modo del conocedor». A uno debe habérsele enseñado al menos a reconocer símbolos equivalentes, como, por ejemplo, la rosa y el loto (Rosa Mundi y Padmāvatī); que Soma es el «pan y agua de vida»; o que el Hacedor de todas las cosas no es accidentalmente, sino necesariamente un «carpintero» dondequiera que el material del que se hace el mundo es *hylico*. El objetivo propuesto tiene la ventaja inmediata de que no está en conflicto ni siquiera con la ortodoxia cristiana más rígida; nunca se ha negado que algunas verdades están incorporadas en las creencias paganas, e incluso Santo Tomás de Aquino estaba dispuesto a encontrar en las obras de los filósofos paganos «pruebas extrínsecas y probables» de las verdades del cristianismo. Ciertamente, Santo Tomás estaba familiarizado sólo con los filósofos antiguos, con los judíos y con algunos árabes; pero no hay ninguna razón por la que el cristiano moderno, si su equipamiento mental es el adecuado, no deba aprender a reconocer o a deleitarse en las formulaciones vedānticas, sūfīs, taoístas o amerindias, como pruebas extrínsecas y probables de la verdad como él la conoce; ciertamente, es más que probable que estos contactos con otros creyentes sean de gran ventaja para el estudioso cristiano en su exégesis y comprensión de la doctrina cristiana; pues si él mismo es un creyente, esto será a pesar del ambiente intelectual nominalista en el que ha nacido y se ha educado, y por el que no puede evitar ser afectado en algún grado; mientras que el oriental (para quien los milagros atribuidos a Cristo

no presentan ningún problema) es todavía un realista, nacido y educado en un ambiente realista, y por consiguiente está en situación de acercarse a Platón o a San Juan, a Dante, o al Maestro Eckhart más simple y más directamente que el erudito occidental, que no puede no haber sido afectado en alguna medida por las dudas y dificultades que se imponen por sí solas sobre aquellos cuya educación y cuyo ambiente han sido en su mayor parte profanos.

Un procedimiento tal como el que hemos sugerido, nos proporciona inmediatamente una base para una comprensión común y para una cooperación. Lo que tenemos en vista es una última «reunión de las iglesias», en un sentido mucho más amplio que en el que se emplea esta expresión comúnmente; lo que tenemos en vista es sustituir por alianzas activas —digamos entre el cristianismo y el hinduismo o el islam, sobre la base de los primeros principios reconocidos comúnmente, y con miras a una cooperación efectiva en la aplicación de estos principios a los campos contingentes del arte (la manufactura) y de la prudencia— lo que actualmente no es nada mejor que una guerra civil entre los miembros de una única familia humana, todos ellos hijos de uno y el mismo Dios, «a quien», como dijo Filón, «*con un único acuerdo* todos los griegos y los bárbaros reconocen juntos»[3]. Con referencia a esta afirmación, el profesor Goodenough observa que, «Hasta donde puedo ver, Filón estaba diciendo la simple verdad sobre el paganismo como él la veía, no co-

[3] Philo Judaeus, *De specialibus legibus*, II, 65; E. R. Goodenough, *Introduction to Philo Judaeus*, 1940, pp. 105, 108.

mo la propaganda cristiana la ha malinterpretado siempre desde entonces».

No hay necesidad de ocultar que tales alianzas implicarán necesariamente el abandono de todas las empresas misioneras tales como son ahora; habrá conferencias interdenominacionales que tomarán el lugar de esas expediciones proselitistas, cuyo único resultado permanente es la secularización y la destrucción de las culturas existentes, y el desarraigo de los individuos. *Ustedes*, los occidentales, ya han alcanzado el punto en el que la cultura y la religión, la utilidad y el significado, se han divorciado y pueden considerarse por separado, pero éste no es el caso de esos pueblos a quienes ustedes se proponen convertir, pueblos cuya religión y cuya cultura *son una y la misma cosa*, y ninguna de las funciones de cuya vida son necesariamente profanas y carentes de principios. Si ustedes lograran persuadir a los hindúes de que sus escrituras reveladas son válidas sólo «como literatura», los habrían reducido al nivel de sus propios hombres escolarizados que leen la Biblia, si la leen, sólo como literatura. Como observó una vez Sister Nivedita (alumna distinguida de Patrick Geddes, y autora de *The Web of Indian Life*), el cristianismo en la India, «lleva la ebriedad por donde pasa»[4] —pues si ustedes enseñan a un hombre que lo que él considera cierto es falso, se inclinará a pensar que lo que él considera falso es cierto.

[4] *Lambs among Wolves*, 1903. Ver también mi «Christian Missions in India» en *Essays in National Idealism* (1ª edic., 1909; ó 2ª edic.).

Todos nosotros estamos igualmente necesitados de arrepentimiento y de conversión, es decir, de un «cambio de mente» y de una «vuelta hacia sí mismo»: sin embargo, no desde una *forma* de religión a otra *forma* de religión, sino desde la incredulidad a la creencia. No puede haber ningún tipo de tolerancia más nocivo que acercarse a otro hombre, para decirle que «Nosotros servimos al mismo Dios, tú a tu manera y yo a la Suya». «Recorrer los mares y la tierra en busca de un solo prosélito», sólo puede proseguir como una institución mientras persista nuestra ignorancia de las fes de los otros pueblos. Subsidiar los servicios educativos o médicos accesorios, con el propósito principal de la conversión, es una forma de simonía y una infracción del mandato, «Cuidad al enfermo… no proveáis oro ni plata ni bronce en vuestras bolsas, ni zurrón para vuestro viaje… [id] como ovejas en medio de los lobos». Dondequiera que ustedes vayan, no debe ser como señores ni como superiores, sino como invitados, o, como diríamos hoy día, como un «intercambio de profesores»; ustedes no deben volver a traicionar la confianza de sus anfitriones con ningún libelo. Su vocación debe purgarse de cualquier noción de una «misión civilizadora»; pues lo que ustedes consideran aquí como «la responsabilidad del hombre blanco», se considera como «la amenaza blanca en los Mares del Sur» —¡y ustedes se atreven a ir ofreciéndosela a otros! Comprendan que, como ha dicho el profesor Plumer, «el camino más seguro para traicionar a nuestros aliados chinos es venderles, darles o alquilarles nuestro

modo de vida [americano]»[5], y que la tarea más difícil que ustedes podrían emprender ahora, y en un futuro inmediato, es convencer al oriente de que la civilización de Europa es en algún sentido una civilización cristiana, o que hay europeos realmente razonables, justos y tolerables entre los «bárbaros» de quienes el oriente vive aterrorizado.

La palabra «herejía» significa elección, el hecho de tener opiniones propias de uno, y de pensar lo que a uno le *agrada* pensar: hoy día, cuando se recomienda tan calurosamente el hecho de «pensar por uno mismo», nosotros sólo podemos entender el significado real de la palabra «herejía» si comprendemos que el equivalente moderno de herejía es «traición». La herejía más sobresaliente, y quizás la única herejía real del cristianismo moderno, a los ojos de otros creyentes, es su pretensión a la verdad exclusiva; pues esto es traición contra El que «nunca se ha dejado a sí mismo sin un testigo», y sólo puede ponerse en paralelo con la negación de Cristo por parte de Pedro; y quienquiera que dice a sus amigos paganos que «la luz que hay en ti es obscuridad», con esta ofensa a ellos, está ofendiendo al Padre de las luces. A la vista de la glosa bien conocida de San Ambrosio sobre I Corintios 12:3, «todo lo que es verdadero, *por quienquiera que haya sido dicho*, es del Espíritu Santo» (un dicho ratificado por Santo Tomás de Aquino), puede preguntársele a ustedes, «¿sobre cuáles fundamentos se proponen ustedes distinguir entre su propia religión "revelada" y nuestra

[5] J. M. Plumer, «China's High Standard of Living», *Asia and the Americas*, febrero, 1944.

religión "natural", para la que, de hecho, nosotros también reclamamos un origen sobrenatural?». Quizás ustedes encuentren difícil responder a esta pregunta.

La pretensión a una validez exclusiva no está calculada en modo alguno para promover la supervivencia del cristianismo en un mundo preparado para poner a prueba todas las cosas. Antes al contrario, puede debilitar enormemente su prestigio en relación a otras tradiciones en las que prevalece una actitud muy diferente, y que no tiene ninguna necesidad de entrar en estas polémicas. Como ha dicho un gran teólogo germano, «la cultura humana [*Menschheitsbildung*] es un conjunto unitario, y sus culturas separadas son los dialectos de uno y el mismo lenguaje del espíritu»[6]. Para un oriental, la querella del cristianismo con otras religiones es un error táctico tan grave, en el conflicto de las motivaciones ideales con las motivaciones sentimentales, como lo habría sido que los aliados se volvieran contra China en el campo de batalla. Un oriental no participaría en tal querella; antes bien diría lo que yo mismo he dicho a menudo a mis amigos cristianos, «Aunque usted no esté de nuestra parte, nosotros estamos de la suya». Raramente se expresa la actitud recíproca; no obstante, dos veces en mi vida he encontrado a un católico romano que podía admitir libremente que a un hindú no le era esencial para salvarse devenir un católico profeso. Sin embargo, la Verdad o la Justicia, en la que todos estamos igual e incondicionalmente

[6] Alfred Jeremias, *Altorientalische Geisteskultur*, Vorwort.. «Una larga cadena metafísica envuelve al mundo y conecta todas las razas» (Johannes Sauter, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Berlín, octubre, 1934).

interesados, es como la Tabla Redonda en la que «todo el mundo cristiano y pagano se sentaba» para comer de uno y el mismo pan y beber de uno y el mismo vino, y en la que «todos son iguales, los altos y los bajos». En su correspondencia, un amigo mío católico romano muy instruido, me habla de Śrī Rāmakrishna como «otro Cristo… el mismísimo Cristo».

Consideremos ahora, por un momento, los puntos de vista que expresaron los antiguos, y otros no cristianos, cuando hablaban de religiones que no eran la suya propia. Ya hemos citado a Filón. Plutarco, que desautoriza primero con amarga ironía a los evemeristas griegos, «que extienden el ateísmo por todo el mundo, borrando a los Dioses de nuestra creencia, y los convierten a todos igualmente en los nombres de generales, de almirantes y de reyes», y seguidamente a los griegos, que ya no podían distinguir entre Apolo (el Sol inteligible) y Helios (el sol sensible), prosigue diciendo: «Tampoco estamos hablando de los "diferentes Dioses" de diferentes pueblos, ni de los Dioses como "bárbaros" y "griegos", sino como comunes a todos, aunque nombrados diferentemente por pueblos diferentes, de manera que a la Única Razón (Logos) que ordena todas estas cosas, y a la Única Providencia que las contempla, e igualmente a los poderes menores [es decir, los dioses, los ángeles] asignados al cuidado de todas las cosas, les han surgido, entre los diferentes pueblos, diferentes epítetos y servicios, de acuerdo con sus diferentes maneras y costumbres»[7]. Apuleyo reco-

[7] Plutarco, *Isis and Osiris*, 67 (*Moralia*, 377). Willian Law, en la continuación de la cita de arriba, dice así «No hay ninguna [salvación] para el judío, diferente que para el cristiano, y una

noce que a la Isis egipcia (nuestra Madre Naturaleza y Madonna, Natura Naturans, Creatrix, Deus) «se la adora en todo el mundo de diversas maneras, con costumbres variables y con muchos nombres»[8].

El emperador musulmán de la India, Jahāngīr, al escribir a su amigo y maestro, el eremita hindú Jadrūp, dice que «su vedānta es lo mismo que nuestro tasawwuf»[9]: y, de hecho, en la India del norte abunda un

---

tercera para el pagano. No, Dios es uno, la naturaleza humana es una, y la vía para ella es una; y esa vía es el deseo del alma vuelta hacia Dios». En realidad, esto se refiere al «bautismo de deseo» o «del Espíritu» (en tanto que se distingue del bautismo por el agua, que implica una adhesión efectiva a la comunidad cristiana) y sólo modifica el dogma cristiano *extra Ecclesiam nulla salus*. El problema real es el del significado propio de las palabras «Iglesia católica»; nosotros decimos que esto no debe significar ninguna religión como tal, sino la comunidad, o universo de experiencia, de todos aquellos que aman a Dios. Como dice también William Law: «El daño principal de una secta es éste, a saber, que se toma a sí misma como necesaria a la verdad, mientras que la verdad sólo se encuentra cuando se sabe que no es de ninguna secta, sino tan libre y universal como la bondad de Dios y tan común a todos los nombres y naciones como el aire y la luz de este mundo».

Cf. F. W. Buckler: «El lego, el disentidor, el cismático o el pagano, que a sabiendas o sin saberlo ha tomado su Cruz, es un hijo del reino de Dios en la tierra y un *Khalīfah* de nuestro Señor, de la misma manera que no lo es el sacerdote o el obispo que no ha tomado su Cruz, por muy incuestionable que sea su continuidad apostólica» (*The Epiphany of the Cross*, 1928). Como este mismo autor ha mencionado a menudo, debe tenerse presente también que el concepto cristiano del «Reino de Dios» no puede comprenderse apropiadamente excepto a la luz de la teoría oriental de la Realeza y del Derecho Divino.

[8] Apuleius, *Golden Ass*, XI, 5.

Cf. Alfred Jeremias, *Der Kosmos von Sumer* (*Der Alte Orient*, 32, Leipzig, 1932), cap. III, «*Die eine Madonna*».

[9] *Tūzuk-i-Jahāngīrī* (Memorias de Jahāngīr), en la versión de Rogers y Beveridge, 1905, p. 356.

tipo de literatura religiosa en la que a menudo es difícil, cuando no imposible, distinguir entre los factores musulmanes e hindúes. Ciertamente, como observa el profesor Nicholson, la indiferencia de las formas religiosas es «una doctrina cardinal sūfi». Así, encontramos que ibn-ul-'Arabī dice:

> Mi corazón es capaz de todas las formas:
> es una pradera para las gacelas
> y un convento para los monjes cristianos,
> y un templo idólatra,
> y la Ka'ba [Meca] del peregrino,
> y las tablas de la Torah y el libro del Koran;
> Yo sigo la religión del Amor,
> cualquiera que sea la vía que tomen sus camellos;
> mi religión y mi fe es mi verdadera religión[10].

Esto equivale a decir que ustedes y yo, cuyas religiones se distinguen, podemos decir cada uno por nuestro lado que «la mía es la verdadera religión», *y* uno al otro que «la de usted es la verdadera religión» —donde el hecho de que nosotros seamos verdadera-

[10] R. A. Nicholson, *Mystics of Islam*, 1914, p. 105. Similarmente, «Si él [el seguidor de una religión particular] comprendiera el dicho de Junayd, "El color del agua es el color del jarro que la contiene", no interferiría en las creencias de otros, sino que percibiría a Dios en todas las formas y en todas las creencias» (inb-ul-'Arabī, Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, 1921, p. 159). Y, «En adelante supe que no había muchos dioses en la adoración humana, sino un solo Dios, que era polinomo y polimorfo, y al que se figuraba y nombraba según la variedad de la condición exterior de las cosas». (Sir George Birdwood, *Sva*, 1915, p. 28).

mente religiosos no depende de la forma de nuestra religión sino de nosotros mismos y de la gracia. Así también, dice Sahms-i-Tabrīz:

> ¡Si el aroma de mi Amado
> se encuentra en un templo idólatra,
> Sería pecado mortal circumambular la Ka'ba!
> Si su huella se ha perdido,
> la Ka'ba no es más que una iglesia:
> *Mi* Ka'ba está en cualquier «iglesia»
> en la que se encuentra su huella![11]

Similarmente en el hinduismo; por ejemplo, el poeta santo tamil Tāyumānavar dice así en un himno a Śiva:

> Tú inspiraste como Maestro millones de religiones. En cada religión, al tiempo que saboreabas el resto enseñado en una espléndida plenitud de tratados, de disputas y de ciencias, hiciste que su proposición fuera la verdad, la meta final[12].

El *Bhaktakalpadruma* de Pratāpa Siṁha mantiene que «en la medida en que está en su mano, un hombre

[11] R. A. Nicholson, *Diwānī Shams-i-Tabrīz*, 1898, p. 238, cf. 221. Cf. Farīdu'd Dīn 'Aṭṭār, en el *Manṭiqu't Ṭayr:* «Así pues, puesto que hay maneras diferentes de hacer el viaje, no hay dos pájaros [alma] que vuelen igual. Cada uno encuentra una manera suya propia, en esta senda del conocimiento místico, uno por medio del mihrāb, y otro a través del ídolo».

[12] Sir P. Arunachalam, *Studies and Translations*, Colombo, 1937, p. 201.

debe fomentar la lectura de las Escrituras, ya sean las de su propia iglesia o las de otra»[13].

En la *Bhagavad Gītā* (VII.21) Śrī Krishna proclama: «Si un amante busca con fe adorar una forma [de Dios], Yo soy el fundador de su fe» y (IV.11), «Como los hombres se acerca a Mí, así Yo les recompenso, pues la vía a Mí que emprenden los hombres es Mía»[14].

Tenemos la palabra de Cristo mismo, de que no vino a llamar a los justos, sino a los pecadores (San Mateo 9:13). ¿Y qué podemos entender nosotros por esta palabra, excepto que, como dijo San Justino, «Dios es la Palabra de quien toda la raza humana participa, y aquellos que vivieron de acuerdo con la Razón eran cristianos aunque se les cuente entre los ateos… Sócrates y Heráclito, y también los bárbaros y Abraham y muchos otros?». Así también, el Maestro Eckhart, el más grande de los místicos cristianos, habla de Platón

---

[13] Traducción por Sir George Grierson, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1908, p. 347.

[14] Schleiermacher mantiene acertadamente (*Reden*, V) que la multiplicidad de las religiones tienen su fundamento en la naturaleza de la religión misma, y que es necesaria para su manifestación completa —«*Nur in der Totalität aller solcher möglichen Formen kann die ganze Religion wirklich gegeben werden*». Pero Schleiermacher reclama para el cristianismo la posición más elevada —¡en base a su libertad respecto de la exclusividad!

Una veritas in variis signis varie resplendeat: y en las palabras de Marsilio Ficino, «Ciertamente, este tipo de variedad, ordenado por Dios mismo, muestra quizás un cierto adorno admirable del universo» (*De christiana religione*, c. 4).

Cf. También la exposición de Ernest Cassirer de la obra de Pico della Mirandola «Defence of the *libertas credendi*», en el *Journal of the History of Ideas*, III, 335.

(a quien el muslim Jīlī vio en una visión, «llenando de luz el mundo») como «ese sumo sacerdote», y como habiendo «encontrado la vía antes de que Cristo naciera». ¿Estaba equivocado San Agustín cuando afirmaba que «la misma cosa que ahora se llama la religión cristiana no faltaba entre los antiguos desde el comienzo de la raza humana, hasta que Cristo vino en la carne, después de lo cual, la verdadera religión, que ya existía, comenzó a llamarse "cristiana"»? ¡Si no se hubiera retractado de estas valientes palabras, la sangrienta historia del cristianismo podría haberse escrito de otra manera!

Nosotros hemos llegado a considerar la religión mucho más como un conjunto de reglas de conducta que como una doctrina sobre Dios; y mucho menos como una doctrina sobre lo que debe *ser*, que como una doctrina de lo que debemos *hacer*; y debido a que hay necesariamente un elemento de contingencia en cada aplicación de los principios a los casos particulares, hemos llegado a creer que la teoría debe diferir tanto como difieren las prácticas. Esta confusión de los medios necesarios con el fin trascendente (como si la visión de Dios pudiera ganarse con las obras) ha tenido resultados muy infortunados para el cristianismo, tanto en casa como fuera de ella. Cuanto más se ha entregado la iglesia al «servicio social», tanto más ha declinado su influencia; una época que considera el monasticismo como un retiro casi inmoral es una época inerme. Se debe principalmente al hecho de que la religión ha sido ofrecida a los hombres modernos en términos nauseabundamente sentimentales («Sed como niños

buenos, como niños dulces, etc.»), y a que ya no se ofrece como un desafío intelectual, por lo que tantos se han rebelado, considerando que «todo *eso* es cosa de» la religión. Tal insistencia sobre la ética (e, incidentalmente, el olvido de que la doctrina cristiana tiene tanto que ver con el arte, es decir, con la manufactura, con la hechura, con el qué y el cómo, como tiene que ver con el comportamiento) redunda en beneficio de los escépticos; pues la deseabilidad y la conveniencia de las virtudes sociales es tanta y tan evidente que se siente que si eso *es* todo lo que la religión significa, ¿por qué tendríamos que introducir un Dios para que sancione formas de conducta cuya propiedad nadie niega? ¿Por qué, ciertamente?[15] Al mismo tiempo esta excesiva insistencia sobre la moral, y este completo olvido de las virtudes intelectuales (que, finalmente, son las únicas en la enseñanza ortodoxa cristiana que sobrevivirán a nuestra disolución) invita a las réplicas de los racionalistas que mantienen que la religión nunca ha sido otra cosa que un medio de drogar a las clases más bajas y de mantenerlas sumisas.

Contra todo esto, la severa disciplina intelectual que requiere cualquier estudio serio de la religión oriental, o incluso «primitiva», puede servir como un

[15] La respuesta puede darse en las palabras de Christopher Dawson: «Porque una vez que la moralidad ha sido privada de sus fundamentos religiosos y metafísicos, deviene subordinada inevitablemente a los fines más bajos». Y como él mismo dice también, la necesidad de una restauración de la ética de la vocación ha devenido el problema central de la sociedad —donde la «vocación» es esa estación de la vida a la que ha complacido a Dios llamarnos, y no la «empresa» a la que nos arrastran nuestras ambiciones.

correctivo útil. La tarea de la cooperación en el campo de la religión comparada exige las cualificaciones más altas posibles; si nosotros no podemos dar lo mejor de nosotros mismos a la tarea, sería más seguro no emprenderla. Se acerca rápidamente el tiempo en que a un hombre que quiera llamarse «educado» le será tan necesario conocer el árabe, el sánscrito o el chino como le es necesario ahora leer el latín, el griego o el hebreo. Y esto debe ser así, sobre todo, en el caso de aquellos que tienen que enseñar sobre las fes de otros pueblos; pues las traducciones existentes son a menudo inadecuadas en muchos aspectos diferentes, y si nosotros hemos de saber si es cierto o no que todos los hombres creyentes han adorado antaño y todavía adoran a uno y el mismo Dios, ya sea por su nombre inglés, latín, árabe, chino o navajo, entonces uno debe haber investigado las escrituras del mundo —sin olvidar nunca que *sine desiderio mens non intelligit*.

Nosotros no podemos emprender estas actividades de instrucción con motivos ulteriores: como en todas las actividades educativas, así también aquí el esfuerzo del maestro debe dirigirse al interés y la ventaja del alumno mismo, no para que pueda hacer el bien, sino para que sea bueno. El dicho de que «la caridad comienza en casa» no es necesariamente un cinismo: más bien da por establecido que hacer el bien sólo es posible cuando nosotros mismos somos buenos, y que si nosotros somos buenos haremos el bien, ya sea por la acción o por la inacción, ya sea hablando o en silencio. Es doctrina cristiana sana que un hombre debe primero

haberse conocido y amarse a sí mismo, a su hombre interior, antes de que pueda amar a su prójimo.

Así pues, en nuestra concepción de la enseñanza religiosa comparada, viene en primer lugar el alumno. Éste se asombrará del efecto sobre su comprensión de la doctrina cristiana que puede inducir el reconocimiento de doctrinas similares expresadas en otras lenguas, por medio, incluso, de lo que son para él figuras de pensamiento extrañas o incluso grotescas. En el rastreo de los *vestigia pedis*, el alma «en su ardiente persecución de su presa, Cristo», reconocerá un idioma del lenguaje del espíritu que viene hasta nosotros desde las culturas cazadoras de la Edad de Piedra; una filosofía caníbal en la de la Eucaristía y del sacrificio de Soma; y la doctrina de los «siete rayos» del Sol inteligible en la de los Siete Dones del Espíritu y en los «siete ojos» del Cordero apocalíptico y de Cuchulainn. Puede encontrarse a sí mismo mucho menos inclinado que ahora a retroceder de los dichos más duros de Cristo, o de los de San Pablo, sobre la «separación entre el alma y el espíritu». Si se sorprende por el mandato de odiar no sólo a sus parientes terrenales, sino también «a su propia alma», y lo prefiere a la redacción más edulcorada de la Versión Autorizada, donde «vida» reemplaza a «alma», o si quiere dejar de interpretar en un sentido meramente ético el mandato de «negarse a sí mismo», aunque la palabra que se traduce por «negar» significa «rechazo absoluto»; si ahora comienza a darse cuenta de que el «alma» es del polvo que vuelve al polvo, cuando el espíritu vuelve a Dios que lo dio, y de que, igualmente para los teólogos hebreos y árabes,

este «alma» (*nefesh*, *nafs*) implica esa «individualidad» carnal en la que están pensando los místicos cristianos cuando dicen que «el alma debe entregarse a la muerte»; o de que nuestra existencia (haciendo la distinción entre *esse* y *essentia*, γένεσις y οὐσία, *bhū* y *as*) es un crimen; y si correlaciona todas estas ideas con la exhortación islámica e india a «morir antes de morir» y con la de San Pablo «vivo, pero *no* yo», entonces quizás se incline menos a leer dentro de la doctrina cristiana una promesa de vida eterna para un «alma» que ha sido creada con el cuerpo —y esté mejor equipado para mostrar que las «pruebas» de los espiritistas de la supervivencia de la personalidad humana, por válidas que sean, no tienen absolutamente ninguna incidencia religiosa.

La mente del estudiante democrático, a quien el nombre mismo del concepto de un «derecho divino» puede resultar ininteligible, probablemente se despertará con sobresalto si comprende que, como el profesor Buckler nos recuerda a menudo, la noción misma de un *reino* de Dios en la tierra «depende para su revelación del significado interior de la realeza oriental», puesto que, en su justa detestación de todas las dictaduras, puede haber olvidado que la definición clásica de «tiranía» es la de «un rey que gobierna en su propio interés».

Esta transacción tampoco tiene porque ser en una sola dirección; no sería exagerado subrayar la alteración que puede producirse en la estimación del hindú o del budista, respecto al cristianismo, cuando se les dé la oportunidad en entrar en un contacto más estrecho

con la cualidad del pensamiento que condujo a Vincent de Beauvois a hablar de la «ferocidad» de Cristo y a Dante a maravillarse ante «la multitud de dientes con que muerde este Amor».

«¿Unos contemplan un Nombre, y otros otro? ¿cuál de éstos es el mejor? Todos son claves eminentes hacia el Brahman trascendente, inincorporado e inmortal: estos Nombres han de ser contemplados, alabados y finalmente negados. Pues por ellos uno asciende cada vez más alto en estos mundos; pero donde todo acaba, allí alcanza la Unidad de la Persona» (*Maitri Upanishad*). ¡Quienquiera que conozca este texto, pero nada de la técnica occidental, ciertamente será movido por una comprensión simpatética cuando llegue a su conocimiento que el cristiano también sigue una vía *affirmativa* y una vía *remotionis!* A quienquiera que se le ha enseñado una doctrina de la «liberación de los pares de opuestos» (el pasado y el futuro, el placer y el dolor, etc., las simplegades del «folklore») ciertamente le conmoverá la descripción de Nicolás de Cusa de la muralla del Paraíso donde mora Dios como una muralla «construida de contradictorios», y la de Dante al efecto de que lo que hay más allá de esta muralla «no está en el espacio, ni tiene polos», sino que es «donde todo donde y todo cuando tienen su foco». Todos nosotros necesitamos comprender, con Jenofonte, que «cuando Dios es nuestro maestro, todos nosotros venimos a pensar igualmente».

Hay tantos de estos hindúes y budistas, cuyo conocimiento del cristianismo y de los grandes escritores cristianos, es virtualmente nulo, como cristianos,

igualmente instruidos, cuyo conocimiento real de cualquier otra religión que no sea la suya propia es también virtualmente nulo, porque nunca han imaginado lo que podría ser *vivir* otras fes. Y así, de la misma manera que no puede haber ningún conocimiento real del lenguaje si nosotros no hemos participado nunca imaginativamente en las actividades a las que se refiere ese lenguaje, así tampoco puede haber ningún conocimiento real de una «vida» que uno no ha vivido en alguna medida. El más grande de los santos de la India moderna practicó efectivamente las disciplinas cristiana e islámica, es decir, adoró a Cristo y a Allah, y encontró que todas conducían a la misma meta: pudo hablar así desde la experiencia de la validez igual de todas estas «vías», y sintió el mismo respeto por cada una de ellas, aunque para sí mismo prefirió aquella vía a la que todo su ser se adaptaba naturalmente por natividad, temperamento, e instrucción. ¡Qué perdida tan grande habría supuesto para sus paisanos y para todo el mundo, e incluso para el cristianismo, si se hubiera «hecho cristiano»! Hay muchos senderos que conducen a la misma cima de una y la misma montaña; sus diferencias serán tanto más notorias cuanto más abajo estemos, pero se desvanecen en la cima; cada uno tomará naturalmente la que comienza desde el punto en el que uno mismo se encuentra; el que da vueltas alrededor de la montaña observando a los demás no está escalándola. ¡No debemos acercarnos nunca a otro creyente para pedirle que devenga «uno de los *nuestros*», sino que debemos acercarnos con

respeto como a uno que es ya «uno de los *Suyos*», del que *es*, y de cuya belleza invariable dependen todos los seres contingentes![16].

[16] Se recomiendan a la atención del lector los siguientes libros:

Sister Nivedita, *Lambs among Wolves* (1903) y *The Web of Indian Life* (1904 o ediciones posteriores)

Demetra Vaka, *Haremlik* (1911)

Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher* (1927)

Father W. Schmidt, *The High Gods of Nort America* (1933) y *Origin and Growht of Religion* (2ª edic., 1935)

Lord Raglan, *The Hero* (1936)

Aldous Huxley, *Ends and Means* (1937); *The Perennial Philosophy* (1945); *Science, Liberty, and Peace* (1946)

René Guénon, *East and West* (1941); *Crisis of the Modern World* (1942); *General Introduction to the Hindu Doctrines* (1946)

Marco Pallis, *Peaks and Lamas* (1941)

R. St. Barbe Baker, *Africa Drums* (1942)

Swami Nikhilananda, *The Gospel of Sri Ramakrishna* (1942)

N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy* (1942)

A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (1943); *The Religious Basis of the Forms of Indian Society* (1946)

Sir P. Arunachalam, *Studies and Translations* (1937)

Sir George Birdwood, *Sva* (1915)

J. C. Archer, *The Sikhs* (1946)

CAPÍTULO IV

SABIDURÍA ORIENTAL Y CONOCIMIENTO OCCIDENTAL*

Oriente y Occidente, La Crisis del Mundo Moderno, Introducción General al Estudio de las Doctrinas Hindúes, y El Hombre y Su Devenir Según el Vedanta son los primeros títulos de una serie en la que la mayoría de las obras de René Guénon, ya publicadas en francés, aparecerán en inglés. Con anterioridad, ya había aparecido otra versión de *El Hombre y Su Devenir Según el Vedanta* [1]. René Guénon no es un «orientalista», sino lo que los hindúes llamarían un «maestro»; previamente residente en París, desde hace varios años reside en Egipto, donde sus filiaciones son islámicas. Su *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* apareció en 1921[2]. Como una introducción a sus exposiciones posteriores de la filosofía tradicional, llamada a veces la *Philosophia Perennis* (y aquí debe comprenderse *Philosophia Universalis*, pues esta «filosofía» ha sido la herencia común de todos los hombres sin excepción). René Guénon limpió el terreno de todos los errores posibles en dos vo-

* Este artículo se publicó por primera vez en *Isis* (Cambridge, Mass.), XXXIV, Parte 4, 1943, pp. 359-363. Se reimprimió en «Am I My Brother's Keeper?».

[1] Londres, Rider, 1928.

[2] París, 2ª edic., 1932.

lúmenes extensos y más bien tediosos, pero en modo alguno innecesarios, a saber, *L'Erreur spirite* (es decir, «El Error del Espiritismo», una obra para la que podría haber servido como lema la siguiente cita de la *Bhagavad Gītā*, XVII.4, «Los hombres de las tinieblas son los que hacen un culto de los difuntos y de los espíritus»)[3], y *Le Theosophisme, histoire d'une pseudo-religion*[4]. A éstos les siguieron *L'Homme et son devenir selon le Vedanta* y *L'Esotérisme de Dante*[5], *Le roi du monde*[6], *St. Bernard*[7], *Orient et Occident* y *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*[8], *Le symbolisme de la croix*[9], *Les états multiples de l'Être*[10], y *La métaphysique orientale*[11]. Más recientemente, René Guénon ha publicado en ediciones mimeografiadas, y subsecuentemente en imprenta *Le règne de la quantité et les signes des temps*[12] y *Les principes du calcul infinitésimal*[13].

Mientras tanto, importantes artículos de la pluma de René Guénon aparecieron mensualmente en *Le Voile d'Isis*, más tarde *Études Traditionnelles*, una revista cuya aparición se interrumpió por la guerra,

[3] París, 1923, 2ª edic., 1930.
[4] París, 1921, 2ª edic., 1930.
[5] Ambos París, 1925.
[6] París, 1927.
[7] Marsella, 1929.
[8] Ambos París, 1930.
[9] París, 1931.
[10] París, 1932.
[11] París, 1939 —una conferencia dada en la Sorbonne en 1925; y edic. 1946.
[12] El Cairo, 1943, y Londres, 1944.
[13] El Cairo, 1943. Impreso en París, 1946.

pero que tuvo su continuación desde el número de septiembre-octubre de 1945. La vocación confesa de *Études Traditionnelles* es dedicarse a «*La Tradición Perpetua y Unánime, revelada tanto por los dogmas y los ritos de las religiones ortodoxas como por la lengua universal de los símbolos iniciáticos*». De los artículos que han aparecido en otras partes, merece llamarse la atención sobre «*L'Esoterisme Islamique*» en *Cahiers du Sud* [14]. Fragmentos de los escritos de Guénon, con algún comentario, han aparecido en *Triveni* (1935) y en el *Viśvabharatī Quarterly* (1935, 1938). Una obra de L. de Gaigneron, titulada *Vers la connaissance interdite* [15], se relaciona estrechamente con la obra de Guénon; la obra se presenta en la forma de una discusión en la que toman parte el Ātman (a saber, el Spiritus), la Mentalidad (la «Razón», en el sentido corriente, no en el sentido platónico) y un abad romano; el «conocimiento prohibido» es el de la gnosis, conocimiento que la iglesia moderna y los racionalistas rechazan por igual, aunque por razones muy diferentes —la iglesia moderna porque no puede tolerar un punto de vista que considera al cristianismo sólo como una religión más entre otras religiones ortodoxas, y los racionalistas porque, como ha observado un gran orientalista (el profesor A. B. Keith), postulan que «un conocimiento que no es empírico carece de significado para nosotros, y no debe describirse como conocimien-

[14] Año XXII, 1935.
[15] París, 1935.

to»[16]— lo que constituye una confesión clásica de las limitaciones de la posición «científica».

El francés de René Guénon es a la vez preciso y límpido, e inevitablemente pierde con la traducción; su tema es de un interés absorbente, al menos para quien se interesa por lo que Platón llama las cosas realmente serias[17]. Sin embargo, a menudo se ha considerado indigerible; en parte por la razones que ya se han dado, pero también por algunas razones que, paradójicamente, ha expuesto un reseñador de la obra de Blakney, *Meister Eckhart* en el *Harvard Divinity School Bulletin* [18], que dice que «Para una época que cree en la personalidad y en el personalismo, la impersonalidad del misticismo es enormemente frustadora; y para una época que quiere potenciar su conocimiento de la historia, la indiferencia de los místicos hacia los acontecimientos temporales es desconcertante». En cuanto a la historia, las siguientes palabras de Guénon, a saber, «el que no puede escapar del punto de vista de la sucesión temporal, y ver todas las cosas en simultaneidad, es incapaz de la menor concepción del orden metafísico»[19], complementan adecuadamente las palabras de Jacob Boehme de que la «historia que pasó una vez» es «meramente la forma (exterior) del cristianismo»[20]. Para el hindú, los acontecimientos del *Ṛgveda* son ahora y sin fecha, y la Krishna Līlā «no es un

[16] *Aitareya Āranyaka*, Oxford, 1909, p. 42.

[17] *Leyes*, 803, B, C; *Filebo*, 58A; *República*, 521, C, D; *Timeo*, 47B, etc.

[18] XXXIX, 1942, p. 107.

[19] *La métaphysique orientale*, p. 17.

[20] *Signatura rerum*, XV, 24.

acontecimiento histórico»; de hecho, la confianza del cristianismo en «hechos» supuestamente históricos, parece ser su mayor vulnerabilidad. El valor de la historia literaria para la doxografía es muy escaso, y por esta razón muchos hindúes ortodoxos han considerado que la erudición occidental es un «crimen»: el interés de estos hindúes no está en absoluto en «lo que han creído los hombres», sino en la verdad. El lenguaje inflexible de Guénon, presenta además una dificultad extra; «la civilización occidental es una anomalía, por no decir una monstruosidad». Precisamente sobre esta expresión, un comentarista[21] ha observado que «observaciones tan devastadoras como ésta no pueden compartirlas ni siquiera los críticos de los avances occidentales». Sin embargo, ahora que su desenlace está ante nuestros ojos, yo habría pensado que la verdad de esta afirmación podría haber sido reconocida por cualquier europeo libre de prejuicio; sea como fuere, en 1915, sir George Birwood describió a la civilización occidental moderna como «secular, sin alegría, vana, y autodestructiva», y el profesor La Piana ha dicho que «lo que nosotros llamamos nuestra civilización no es otra cosa que una máquina mortífera sin conciencia ni ideales»[22]; y al calificativo de mortífera podría haberle agregado el de suicida. Sería muy fácil citar innumerables críticas del mismo tipo; por ejemplo, sir S. Radhakrishnan sostiene que «la civilización no merece salvarse si continúa en su rumbo presente»[23], y esto

[21] Betty Heiman en *BSOAS.*, X, 1942, p. 1048.
[22] *Harvard Divinity* School *Bulletin*, XXVII, 27.
[23] *Eastern Religions and Western Thought*, p. 257.

sería muy difícil de negar; el profesor A. N. Whitehead ha hablado con tremenda contundencia —«Queda la apariencia de la civilización, pero sin ninguna de sus realidades»[24].

En cualquier caso, si hemos de leer realmente a René Guénon, debemos haber rebasado el punto de vista, temporalmente provinciano, que durante tanto tiempo y tan complacientemente ha considerado un progreso continuo de la humanidad, progreso que habría culminado en el siglo XX; y debemos estar dispuestos a preguntarnos, al menos a nosotros mismos, si no habrá habido más bien un declive continuo, «desde la edad de piedra hasta ahora», como me señaló una vez uno de los hombres más instruidos de América. Ciertamente, no será la «ciencia» la que nos salve: «la posesión de las ciencias como un todo, si no incluye la mejor, en algún caso ayudará al poseedor, pero mucho más a menudo le perjudicará»[25]. «Estamos obligados a admitir que nuestra cultura europea es una cultura de la mente y de los sentidos sólo»[26]; «La prostitución de la ciencia puede llevar al mundo a la catástrofe»[27]; «Nuestra dignidad y nuestro interés requiere que nosotros seamos los directores y no las víctimas de los adelantos técnicos y científicos»[28]; «Pocos negarán que el

[24] *Adventures of Ideas*, 1933, p. 358.
[25] Platón, *Alcibiades*, II.144 D.
[26] Worrington, *Form in Ghotic*, p. 75.
[27] Leroy Waterman *en Journal of the American Oriental Society*, LVIII, 410.
[28] Rt. Hon. Herbert Morison en el British Association Report, *Science and World Order*, enero, 1942, p. 33.

siglo XX nos ha traído un amargo desengaño»[29]; «Nosotros nos enfrentamos ahora a la perspectiva de una quiebra completa en todos los campos de la vida»[30]. Eric Gill habla de la «inhumanidad monstruosa» del industrialismo, y del modo de vida moderno, como «ni humano ni normal ni cristiano… Es nuestra manera de pensar misma lo que es extravagante e innatural»[31]. Este sentido de frustración es quizás el signo más alentador de los tiempos. Hemos hecho hincapié en estas cosas, porque René Guénon se dirige sólo a aquellos que sienten esta frustración, y no a aquellos que todavía creen en el progreso; a todos aquellos que están satisfechos, lo que René Guénon tiene que decir les parecerá completamente descabellado.

Las reacciones de los católicos romanos a los escritos de René Guénon son muy iluminadoras. Uno ha señalado que es «un metafísico serio», es decir, convencido de la verdad que expone y deseoso de mostrar la unanimidad de las tradiciones oriental y escolástica, y observa que «en tales materias la creencia y la comprensión van juntas»[32]. Ciertamente *crede ut intelligas* es un modelo de consejo que los eruditos modernos harían bien en considerar; se debe, quizás, a que nosotros no hemos creído por lo que todavía no hemos comprendido al oriente. El mismo autor escribe sobre *Oriente y Occidente*, «René Guénon es uno de los pocos escritores de nuestro tiempo cuya obra es realmente de importancia… representa la primacía de la meta-

[29] Profesor J. M. Mecklin en *Passing of the Saint*, p. 197.
[30] Lionel Giles en *Luzac's Oriental List*.
[31] *Autobiography*, pp. 145, 174, 279.
[32] Walter Shewring en la *Weekly Review*, enero, 1939.

física pura sobre todas las demás formas de conocimiento, y se representa a sí mismo como el expositor de una tradición de pensamiento mayor, predominantemente oriental, pero compartida en la Edad Media por los escolásticos occidentales… claramente, la posición de Guénon no es la de la ortodoxia cristiana, pero muchas de sus tesis, por no decir la mayoría, están mucho más de acuerdo con la auténtica doctrina tomista que la multitud de las opiniones de los cristianos devotos, aunque malinstruidos»[33]. Aquí debemos recordar que incluso Santo Tomás de Aquino no desdeñaba hacer uso de las «pruebas intrínsecas y probables» derivadas de los filósofos «paganos».

Por otra parte, Gerald Vann, comete el error que anuncia el título de su reseña, «El Orientalismo de René Guénon»[34]; pues en René Guénon no se trata de ningún «ismo», ni de ninguna otra antítesis geográfica, sino de empirismo moderno y de teoría tradicional. Vann se levanta en defensa del verdadero cristianismo, en el que, por otra parte, René Guénon mismo ve casi la única posibilidad de salvación para el occidente; la única posibilidad, no porque no haya otro cuerpo de verdad, sino porque la mentalidad occidental está adaptada a una religión de este tipo y necesita una religión de este tipo. Pero si el cristianismo fracasa, se debe a que sus aspectos intelectuales se han sumergido, y porque ha devenido un código de ética más bien que una doctrina de la que pueden derivarse, y deben derivarse, otras aplicaciones; difícilmente serían inteli-

[33] *Wekly Review*, 28 de agosto de 1941.
[34] En el *New English Weekly*, septiembre de 1941.

gibles dos sentencias consecutivas de alguno de los sermones del Maestro Eckhart para una congregación media moderna, congregación que no espera ninguna doctrina, y que sólo quiere que se le diga cómo comportarse. Si René Guénon quiere que el occidente se vuelva hacia la metafísica oriental, no es porque sea oriental, sino porque *es* metafísica. Si la metafísica «oriental» difiere de una metafísica «occidental» —de la misma manera que la verdadera filosofía difiere de lo que a menudo se llama así en nuestras universidades modernas— una u otra de ambas no es metafísica. Es de la verdadera metafísica de lo que el occidente se ha apartado en su desesperado afán de vivir sólo de pan, un afán, de cuyo Mar Muerto, todos sus frutos están ante nuestros ojos. René Guénon nos pide que nos volvamos hacia el oriente, sólo porque esta metafísica sobrevive todavía como un poder vivo en las sociedades orientales, y eso en la medida en que no han sido corrompidas, por el contacto asfixiante del occidente, o más bien, de la civilización *moderna* (pues el contraste no es entre el oriente y el occidente como tales, sino entre «esas vías que el resto de la humanidad sigue como algo por supuesto» y esas otras vías posrenacentistas que nos han llevado a nuestro presente atolladero), y no para orientalizar el occidente, sino para que el occidente vuelva a una consciencia de las raíces de su propia vida y de los valores que se han transvaluado en el sentido más siniestro. La intención de René Guénon —y en esto es completamente claro— no es que los europeos devengan hindúes o budistas, sino mas bien que, puesto que no van a ninguna parte con el estudio

de la «la Biblia como literatura», o el de Dante «como un poeta», redescubran el cristianismo, o lo que equivale a la misma cosa, a Platón («ese sumo sacerdote», como le llama el Maestro Eckhart). A menudo me sorprendo de la inmunidad de los hombres ante la *Apología* y el *Fedón* o el capítulo VII de la *República;* supongo que se debe a que no oyen, «aunque uno resucitara de entre los muertos».

La cuestión de «Oriente y Occidente» no es meramente un problema teórico (y debemos recordar al lector moderno que desde el punto de vista de la filosofía tradicional, «teórico» es cualquier cosa excepto un término de descalificación) sino también un problema práctico urgente. Pearl Buck pregunta, «¿Por qué los prejuicios deben ser tan fuertes en este momento? La respuesta me parece simple. El transporte físico y otras circunstancias, han forjado el hecho de que partes del mundo, una vez remotas unas de otras, hayan entrado en una intimidad de hecho para la que los pueblos *no están preparados mental ni espiritualmente…* No es necesario creer que esta etapa inicial deba continuar. Si aquellos que están preparados para actuar como intérpretes hacen su trabajo adecuadamente, podemos encontrar que dentro de una generación o dos, o incluso antes, el disgusto y el prejuicio pueden haber desaparecido. Eso sólo es posible si promovemos o fortalecemos las medidas que han de tomar los pueblos para seguirle el paso mentalmente a la creciente proximidad a la que la guerra nos está empujando»[35]. Pero si esto ha de acontecer, el occidente tendrá que abandonar lo

[35] *Asia*, marzo de 1942. Las *bastardillas* son mías.

que René Guénon llama su «furia proselitista», una expresión que *no* debe tomarse sólo en su referencia a las actividades de los misioneros cristianos, por deplorables que éstas sean a menudo, sino en su referencia a las de los distribuidores de la «civilización» moderna, y a las de prácticamente todos esos «educadores», que sienten que tienen que enseñar más que aprender, de lo que a menudo se llama los pueblos «atrasados» o «carentes de progreso»; «educadores» a quienes no se les ocurre que uno no quiera o no necesite «progresar», si ha alcanzado un estado de equilibrio que ya provee por la realización de lo que uno considera como el propósito más grande de la vida. Sería una expresión de buena voluntad y de las mejores intenciones el hecho de que esta furia proselitista retuviera sus aspectos más peligrosos. Para muchos, esta «furia» sólo puede sugerir la fábula del zorro que perdió su cola, y persuadió a otros zorros para que se cortaran la suya. Quizás sea inevitable una industrialización del oriente, pero no vamos a llamar una bendición al hecho de que un pueblo sea reducido al nivel de un proletariado, ni vamos a asumir tampoco que los niveles de vida más altos, sólo materialmente, representan necesariamente una felicidad más grande. Para su gran sorpresa, el occidente está descubriendo que «los alicientes materiales, es decir, el dinero o las cosas que puede comprar el dinero» no son en modo alguno una fuerza tan convincente como se había supuesto; «Más allá del nivel de la subsistencia, la teoría de que este incentivo es decisivo es en gran medida una ilusión»[36]. En lo que concierne al oriente,

[36] National Research Council, *Fatigue of Workers*, 1942, p. 143.

como dice Guénon, «La única impresión, por ejemplo, que producen las invenciones mecánicas en la mayoría de los orientales, es de una profunda repulsa; ciertamente, a ellos todo esto les parece más perjudicial que beneficioso, y si se encuentran obligados a aceptar algunas cosas que la época presente ha hecho necesarias, lo hacen con la esperanza de deshacerse de ellas tan pronto como puedan… lo que las gentes del occidente llaman "progreso", sería llamado por algunos "declive"; eso es lo que piensan los verdaderos orientales»[37]. Por el hecho de que muchos pueblos orientales nos han imitado en la autodefensa, no debe suponerse que han aceptado nuestros valores; antes al contrario, el hecho mismo de que el oriente conservador desafía todavía a todas las presuposiciones sobre las que se apoya nuestra ilusión del progreso, merece nuestra más seria consideración.

En los tratados económicos no hay nada que por sí mismo vaya a reducir el prejuicio o a promover la comprensión mutua automáticamente. Incluso cuando los europeos viven entre los orientales, «el contacto *económico* entre los grupos orientales y occidentales es prácticamente el único contacto que hay. Hay muy poco intercambio social o religioso entre ambos. Cada grupo vive en un mundo casi enteramente cerrado para el otro —y por "cerrado" no sólo entendemos "desconocido" sino mucho más: incomprensible e inalcanzable»[38]. Ciertamente, esta es una relación inhumana, por la que se degradan ambas partes.

---

[37] *East and* West, p. 162.

[38] J. H. Boeke, *Structure of Netherlands Indian Economy*, 1942, p. 68.

Tampoco debe asumirse que el oriente piensa que es importante que las masas aprendan a leer y escribir. La alfabetización es una necesidad práctica en una sociedad industrial, donde llevar las cuentas es importantísimo. Pero en la India, y en la medida en que los métodos de educación occidentales no se han impuesto desde afuera, toda la educación más elevada se imparte oralmente, y haber *escuchado* es muchísimo más importante que haber *leído*. Al mismo tiempo, el campesino, a quien su analfabetismo y pobreza le impiden devorar los periódicos y las revistas que forman la lectura diaria y casi exclusiva de la vasta mayoría de los occidentales «alfabetizados» (como los campesinos beocios de Hesiodo, y aún más como los highlanders gaélicos anteriores a la era de las escuelas) está enteramente familiarizado con una literatura épica de una profunda significación espiritual y con un cuerpo de poesía y de música de incalculable valor; y uno sólo puede lamentar la expansión de una «educación» que implica la destrucción de todas estas cosas, o que sólo las conserva como curiosidades dentro de las cubiertas de los libros. Para los propósitos culturales no es importante que las masas estén alfabetizadas; no es necesario que nadie esté alfabetizado; sólo es necesario que entre las gentes haya filósofos (en el sentido tradicional de la palabra, no en su sentido moderno), y que, por parte de los legos se haya conservado un profundo respeto hacia la verdadera enseñanza, respeto que es la antítesis de la actitud americana hacia cualquier «profesor». En estos respectos, la totalidad del oriente está todavía muy por delante del occidente, y de aquí que la enseñanza de las elites ejerza una influencia mucho

más profunda, sobre la sociedad como un todo, de la que podría esperar trasmitir nunca el «pensador» especialista occidental. Sin embargo, lo que interesa a René Guénon principalmente, no es la protección del oriente contra las incursiones subversivas de la «cultura» occidental, sino más bien la pregunta, ¿qué posibilidad de regeneración puede considerarse para el occidente, si puede considerarse alguna? La posibilidad existe sólo en el hecho de un retorno a los principios primeros y a los modos de vida normales que proceden de la aplicación de los principios primeros a las circunstancias contingentes; y estas cosas están vivas todavía únicamente en el oriente, de manera que es hacia el oriente hacia donde debe volverse el occidente. «Es el occidente el que debe tomar la iniciativa, pero debe prepararse realmente para ir hacia el oriente, y no buscar meramente atraer al oriente hacia sí mismo, como ha intentado hasta ahora. No hay ninguna razón por la que el oriente deba tomar esta iniciativa, y seguiría sin haberla, aunque el mundo occidental no estuviera en un estado tal como para hacer inútil cualquier esfuerzo en esta dirección… Nos queda mostrar ahora cómo podría intentar el occidente acercarse al oriente»[39].

René Guénon procede a mostrar que este trabajo ha de hacerse en los dos campos de la metafísica y de la religión, y que sólo puede llevarse a cabo en los niveles intelectuales más altos, que es donde puede alcanzarse el acuerdo sobre los principios con una completa independencia de cualquier propaganda en beneficio de la «civilización occidental».

[39] *East and West*, p. 162.

Así pues, el trabajo debe emprenderlo una «elite». Y como es aquí, más que en ninguna otra parte, donde la comprensión de René Guénon va a interpretarse mal, probablemente adrede, debemos comprender claramente lo que Guénon entiende por una tal elite. Puesto que la divergencia entre el occidente y el oriente es solo «accidental», «la unión de estas dos porciones de la humanidad, y la vuelta del occidente a una civilización normal, son realmente una y la misma cosa». Una elite trabajará necesariamente en primer lugar «para sí misma, puesto que sus miembros cosecharán de su propio desarrollo un beneficio inmediato y enteramente infalible». Un resultado indirecto —«indirecto», porque en este nivel intelectual no se piensa en «hacer el bien» a otros, ni tampoco en términos de «servicio», sino que se busca la verdad porque se necesita para uno mismo— llevaría a cabo, o podría llevar a cabo, bajo las condiciones favorables, «un retorno del occidente a una civilización tradicional», es decir, a una civilización en la que «todo se ve como la aplicación y la extensión de una doctrina cuya esencia es puramente intelectual y metafísica»[40].

Una y otra vez se recalca que una tal elite no quiere decir un cuerpo de especialistas o de eruditos que absorberían e impondrían en el occidente las formas de una cultura extranjera, y ni siquiera que persuadirían al occidente para volver a una civilización tradicional tal como la que existió en la Edad Media. Las culturas tradicionales se desarrollan por la aplicación de los principios a las condiciones; ciertamente, los principios

[40] *East and West*, p. 241.

son inmutables y universales, pero de la misma manera que no puede conocerse nada excepto en el modo del conocedor, así tampoco puede llevarse a cabo nada válido socialmente si no se tiene en cuenta el carácter de los interesados y las circunstancias particulares del periodo en el que viven. Lo que ha de esperarse no es ninguna «fusión» de culturas; lo que una elite tendría en vista no sería nada semejante a un «eclecticismo» o a un «sincretismo». Una tal elite tampoco estaría organizada de manera de ejercer una influencia directa, como la que querrían ejercer, por ejemplo, los tecnócratas para el bien de la humanidad. Si una tal elite llegara a constituirse efectivamente, la vasta mayoría de los hombres occidentales nunca tendría conocimiento de ella; operaría sólo como una suerte de influencia, y, ciertamente, a favor más bien que en contra de todo lo que sobrevive de esencia tradicional, por ejemplo, en los dominios ortodoxo griego y romano católico. Ciertamente, es un hecho curioso que algunos de los defensores más poderosos del dogma cristiano se encuentren entre orientales que no son cristianos, pero que reconocen en la tradición cristiana una incorporación de la verdad universal, a la que Dios nunca ni en ninguna parte ha dejado sin un testigo.

Mientras tanto, René Guénon pregunta, «¿Es esto realmente "el comienzo de un fin" para la civilización moderna?… Al menos hay muchos signos que deben alimentar la reflexión de aquellos que todavía son capaces de reflexionar; ¿será capaz el occidente de recuperar el control de sí mismo a tiempo?». Pocos negarán que nos enfrentamos con la posibilidad de una desinte-

gración total de la cultura. Nosotros estamos en guerra con nosotros mismos, y *por consiguiente* en guerra unos contra otros. El hombre occidental está completamente desequilibrado, y la pregunta, ¿puede recuperarse a sí mismo? es una pregunta muy real. Nadie a quien se presente la pregunta, puede alegar la ignorancia de los escritos del principal expositor vivo de una sabiduría tradicional que no es más esencialmente oriental que occidental, aunque quizás sólo en las partes más remotas de la tierra es donde todavía se recuerda y donde debe ser buscada.

CAPÍTULO V

ORIENTE Y OCCIDENTE*

La expresión «oriente y occidente» implica una antítesis cultural más bien que una antítesis geográfica, a saber, una oposición entre el modo de vida tradicional y ordinario que sobrevive en oriente y el modo de vida moderno e irregular que ahora prevalece en occidente. Decimos que este problema se presenta sólo accidentalmente en términos geográficos, porque una oposición como esta no podría haberse sentido antes del Renacimiento. Así pues, se trata de una oposición de tiempos mucho más que de lugares. Si omitimos tomar en cuenta las filosofías «modernistas» e individualistas de hoy día, y consideramos sólo la gran tradición de los filósofos magnánimos, cuya filosofía era también una religión que tenía que ser creída si se quería su comprensión, se encontrará pronto que las distinciones de culturas entre el oriente y el occidente, o lo que es lo mismo entre el norte y el sur, son comparables sólo a las distinciones entre dialectos; todas hablan lo que es esencialmente uno y el mismo lenguaje espiritual, un lenguaje que emplea palabras diferentes, pero que expresa las mismas ideas, y muy a menudo por medio de frases idénticas. Dicho de otro modo, hay una lengua universalmente inteligible, no sólo verbal sino también

* Este artículo se publicó por primera vez en *Biosophical Review* (New York), VIII, 1945.

visual, de las ideas fundamentales sobre las que se han fundando las diferentes civilizaciones.

Así pues, en esta axiología o cuerpo de principios comúnmente aceptados, existe un universo de discurso común; y este universo de discurso común nos proporciona la base necesaria para la comunicación, la comprensión, y el acuerdo, y así para la cooperación efectiva en la aplicación de los valores espirituales reconocidos comúnmente, a la solución de los problemas de la organización y de la conducta contingente. Sin embargo, está claro que toda esta comprensión y todo este acuerdo sólo pueden alcanzarlo y verificarlo los filósofos o los eruditos, si es que se encuentran, que sean algo más que filólogos, y para quienes su conocimiento de la gran tradición haya sido una experiencia vital y transformadora; ciertamente, sólo de filósofos o eruditos como éstos puede provenir la influencia o el fermento por cuyo medio podrían «renovarse en conocimiento» los epígonos de las civilizaciones decadentes de hoy día. Cito la palabra de San Pablo «en conocimiento», no para referirme a un conocimiento de los «hechos científicos» ni a un poder para «conquistar la naturaleza», sino para referirme al conocimiento de nuestro Sí mismo, conocimiento que los verdaderos filósofos del oriente y del occidente han considerado siempre el *sine qua non* de la sabiduría; y porque en este conocimiento no se trata del «analfabetismo» o la ignorancia de los «hechos» de nadie, sino más bien de la restauración del significado o el valor a un mundo de «realidad empobrecida». El oriente y el occidente tienen propósitos contrapuestos, únicamente porque el

occidente está *determinado*, es decir, a la vez resuelto y económicamente «determinado», a continuar su viaje sin saber a donde, viaje sin timonel al que en su ceguera llama «progreso».

Por supuesto, nuestros filósofos y eruditos ideales, al funcionar como mediadores, podrían operar efectivamente mucho más por lo que ellos *son*, mucho más por el simple hecho de su presencia, como si se tratara de un catalizador, que por cualquier tipo de intervención en las actividades políticas o económicas; para ellos no tendrían ninguna utilidad los votos ni el deseo de «representar» a sus diferentes naciones en la ONU; y al permanecer así invisibles, no podrían levantar ningún tipo de sospecha. En el momento presente, sólo puedo pensar en dos hombres de este tipo, a saber, René Guénon y Marco Pallis; desde este punto de vista, no se puede considerar a aquellos que sólo conocen el oriente o sólo el occidente, por muy bien que los conozcan.

Por otra parte, ninguna buena voluntad ni ninguna voluntad filantrópica bastarán; y aunque es verdadero que las soluciones correctas serán necesariamente buenas, de ello no se sigue que lo que al altruista le parece bueno será también necesariamente correcto. Aquí no hay ningún sitio para la furia proselitista de los «idealistas». Lo que «el siglo del hombre común» predica en realidad es el siglo del hombre económico, a saber, el hombre determinado económicamente, entre quienes el mejor y el peor carecen igualmente de principios —un hombre que es demasiado común para nuestros fines. Me pregunto cuántos de nuestros «comunistas» se dan

cuenta de que la referencia del hombre común, *communis homo*, no era originalmente el hombre de la calle como tal, sino la deidad inmanente, el Hombre verdadero en todos los hombres. Mientras tanto, lo que significa la «libre empresa» es «su mano —la del hombre común en nuestro sentido— contra la de todos los hombres, y la mano de todos los hombres contra él»: y es aquí donde se encuentran las semillas fértiles de las guerras futuras. Lo que nosotros pedimos es algo distinto de un nivel de vida cuantitativo; en palabras de San Agustín, lo que nosotros pedimos es una forma de sociedad en la que «todos tienen su lugar coordinado divinamente, y su seguridad, y su honor, y su contento en él; y donde nadie tiene envidia del elevado estatuto de otro, ni de su reverencia, ni de su felicidad; donde se busca a Dios, y se Le encuentra, y donde se le magnifica en todo»; una forma de sociedad en la que, en palabras de Pío XII, «todo trabajo tiene una dignidad inherente y al mismo tiempo una estrecha relación con la perfección de la persona» —un resumen casi literal de la verdadera filosofía del trabajo según la propuso Platón y según se propone en la *Bhagavad Gītā*. Yo no tengo conocimiento de ninguna forma de sociedad en la que se haya realizado más íntimamente una tal condición que la sociedad India, sociedad en la que el difunto sir George Birwood, que era un cristiano convencido ejemplar, dijo que «un orden social como éste nosotros lo habríamos considerado como imposible de realizar, y sin embargo continúa existiendo [por precariamente que sea], y proporcionándonos, en los resultados vivos de su operación diaria en la India, una

prueba de superioridad, en tantos ámbitos insospechados, de la civilización hierática de la antigüedad sobre la civilización secular, sin alegría, vana y autodestructiva del occidente».

Tenemos que llegar a reconocer el hecho de que casi todas las naciones occidentales son temidas u odiadas o se desconfía de ellas en casi todos los pueblos orientales, y preguntarnos a nosotros mismos por qué debe ser esto así, y si las naciones occidentales son incambiablemente de tal tipo que parecen ser destructoras y hacedoras de desiertos en nombre de la paz por todas partes. Ya en 1671 William Law pedía a los hombres que «contemplaran a todo el cristianismo europeo, navegando por todo el globo con fuego y con espadas y con todo tipo de artes guerreras criminales, para robar las posesiones y matar a los habitantes de ambas Indias. ¿Qué derecho natural del hombre, qué virtud sobrenatural, qué Cristo descendiendo del Cielo, no se está pisoteando aquí? Todo lo que se ha oído o leído sobre la barbarie de los paganos, los conquistadores cristianos lo superan ampliamente. Y hasta este mismo día, cuantas guerras de cristianos contra cristianos… por una miserable parte en los despojos de un mundo pagano saqueado». Escritas inmediatamente después de un año de triunfos militares británicos «en todos los rincones del mundo», estas palabras, como las de los capítulos de conclusión de *Gulliver's Travels*, podrían haberse escrito hace veinte años, cuando trascendieron las noticias de la masacre de Amritsar, o incluso hoy, cuando se admite oficialmente que desde el comienzo de la guerra actual los soldados

británicos han disparado repetidamente contra multitudes desarmadas, cuando el azote es un castigo común para los presuntos delitos políticos, y cuando miles de representantes electos y de otros «delincuentes políticos» (la mayoría de ellos confiados al empleo de medios «no violentos» solo) han estado encarcelados mucho tiempo sin cargos ni juicios, y cuando ningún hombre sabe en qué momento puede ser arrestado e incomunicado de la misma manera. Y todo esto porque «la pérdida de la India consumaría la caída del Imperio Británico», y porque el gobierno británico, el «Apresador» (Namuci —el Fafnir indio, o el «Faraón» como se describe en Ezequiel 29:3) de la época actual entiende como «suyas propias» las ganancias malobtenidas en el nombre de una «responsabilidad moral» hacia gentes que han sido divididas contra sí mismas (*divide et impera*), pero que, ciertamente, no están divididos en el anhelo de ser libres para resolver sus propias dificultades. No hay que sorprenderse de la cólera de los paganos; coléricos no porque estén «ciegos», sino porque ven muy claramente que el imperio es una institución financiero-comercial que tiene como objetivo final el robo[1].

[1] «Es muy adecuado que en Inglaterra una buena parte del producto de la tierra se dedique a mantener en la opulencia a algunas familias, a producir senadores, sabios y héroes para el servicio y la defensa del estado… *pero en la India, debe suprimirse* ese espíritu altivo, *esa independencia y ese profundo pensamiento* que algunas veces da la posesión de grandes riquezas. *Éstos son directamente contrarios a nuestro poder político*» (*Skeen Commission Report*, H. M. Stationery Office, London; y London *Times*, agosto de 1927, p. 9) —las bastardilla son mías.

Pero la política y la economía, aunque no pueden ignorarse, son la parte menor y más externa de nuestro problema; ciertamente, no es con su concurso como pueden alcanzarse la comprensión y el acuerdo, sino, antes al contrario, sólo con el concurso de la comprensión pueden resolverse los problemas políticos y económicos. El primer problema espiritual en cuya solución debe haber cooperación (si estamos considerando algo mejor que la mera imposición de nuestras propias maneras y costumbres a otros pueblos), y con respecto al cual se ha mantenido una teoría común, es el de la eliminación de la motivación del provecho, motivación por la que el capital y el trabajo están hoy día igualmente dominados e inhibidos. En otras palabras, el problema es el de la restauración del concepto de vocación, no como una materia de «elección» arbitraria, o de determinación pasiva por las necesidades monetarias o la ambición social, sino de ocupaciones a las que uno se siente imperiosamente convocado por la propia naturaleza de uno y en las que, por consiguiente, cada hombre puede estar efectuando al mismo tiempo la

---

Un cinismo tan franco es infinitamente preferible al sentimentalismo de aquellos que se preguntan por qué los pueblos de la India no están «agradecidos» por todos los beneficios que el gobierno británico les ha conferido. El servidor británico, pagado con dinero indio, no tiene ningún derecho a dedicarse a nada excepto al bien de la India; puede que sea o puede que no sea personalmente amable, pero su trabajo no es nada sino su deber, que, si está bien hecho, debe ganarse el respeto, pero difícilmente la gratitud. Pero «el gobierno colonial es una maldición terrible, y los beneficios menores que puede conferir no pueden compensar nunca la degradación espiritual que implica» (*Hindustan Times*, 25 de noviembre de 1945).

perfección de su producto y su propia entelequia. Pues, como dice Platón, es inevitablemente verdadero que de esta manera «se hará más, y se hará mejor, y más fácilmente que de ninguna otra manera», una proposición de la que el mandato, «Buscad primero el Reino de Dios y su rectitud» (δικαιοσύνη = dharma), y la promesa de que «todas estas cosas se os darán por añadidura», es una paráfrasis casi literal.

En un orden vocacional se asume que cada oficio es apropiado a alguien, y consonante con la dignidad humana; y en un análisis final, esto significa que si hay muchas ocupaciones que *no* son congruentes con la dignidad humana, o algunas cosas que son intrínsecamente indignas, tales ocupaciones y manufacturas deben ser abandonadas por una sociedad que tiene en vista la dignidad de todos sus miembros. Así pues, este es el problema del uso y el abuso de las máquinas: uso, si los instrumentos permiten que el trabajador haga bien lo que se necesita y en cuya hechura puede deleitarse, o abuso si el instrumento, en el que alguna otra parte ha invertido un interés opuesto al interés del trabajador, controla por sí solo el tipo y la cualidad de su producto. La distinción es la que hay entre la herramienta (por complicada que sea), que ayuda al hombre a hacer las cosas que quiere hacer, y la máquina (por muy simple que sea), que debe ser servida por el hombre, a quien de hecho controla. Éste es un problema que debe resolverse si el mundo «ha de salvarse para la democracia» y salvarse de la explotación; y que sólo puede resolverse mediante el acuerdo, cuando se han comprendido las *intenciones* de los sistemas de «casta»

tradicionales, y cuando se ha entendido que estas intenciones nunca pueden realizarse dentro del marco de un industrialismo capitalista, por muy «democrático» que sea, y que sólo puede realizarse donde la producción es principalmente «para el buen uso». Éste no es un problema que haya de considerarse sólo desde el punto de vista del productor; también hay valores desde el punto de vista del usuario, ¿y quién es el usuario? Debe reconocerse (las pruebas están ya a la vista en cualquier museo bueno) que las máquinas, como se definen arriba, no son el equivalente de las herramientas, sino sustitutos de las herramientas, y que todo lo que se hace con tales máquinas directamente para el uso humano es cualitativamente inferior a lo que se hace con ayuda de herramientas. Yo mismo he observado el anuncio de un comerciante de alfombras usadas; hasta cincuenta dólares se ofrecen por las «americanas» y hasta quinientos dólares por las orientales. Finalmente le corresponde al usuario decidir si quiere vivir con un nivel de cincuenta dólares o con un nivel de quinientos; y ninguna sociedad bien organizada sobre la base de «la ley de los tiburones» puede esperar hacer esto último. La combinación de la cualidad con la cantidad es una quimera en la semejanza del servicio de Dios y de Mamón, e igualmente imposible. Donde nosotros *no* podemos estar de acuerdo es en el pensamiento de que la «riqueza» o los «niveles de vida más altos» pueden medirse en los términos de la cantidad y del precio competitivo.

A falta de una comprensión y de un acuerdo sobre los niveles de referencia más altos, existe el peligro

inminente de que, al llevar adelante un mundo nuevo forzado, en el que confraternicen todos los hombres, este mundo no equivalga a otra cosa, si es que llega a tanto, que al hecho de que los hombres coman, beban y se diviertan juntos en los intervalos de la presunta paz que ocasionalmente interrumpirán las guerras de adquisición, de pacificación, y de educación. La obra de los «misioneros», sean de la religión que sean, del humanismo científico, o del industrialismo, es más bien una fuerza de nivelación que de elevación, una fuerza fundamentalmente incompatible con todo excepto con una reducción de las culturas del mundo a su denominador común más bajo —«¡Padre, perdónalos; porque no saben lo que hacen!». El mero hecho de llevar a otras partes réplicas de las instituciones modernas, en las que el occidente cree todavía en su mayor parte, aunque éstas son las mismas maneras de vivir que ya han fomentado el desastre, el mero hecho de intentar mezclar el aceite de la «justicia económica» con el ácido de un «comercio mundial» competitivo, no es suficiente para la felicidad; el oriente atrasado, en la medida en que es todavía «atrasado», es mucho más feliz, más calmo, y mucho menos temeroso de la vida y de la muerte de lo que ha sido nunca o pueda ser nunca el «adelantado» occidente. El hecho de haber emprendido la «conquista» de la naturaleza, de haber considerado el descontento como «divino», de haber honrado y venerado los descubrimientos de «nuevas necesidades»[2], y de haber sacrificado la espontaneidad

[2] «El factor común de toda la situación se encuentra en los hechos simples de que en cualquier periodo dado los requerimien-

al concepto de un «progreso» inevitable[3] —todas estas posiciones del «Evangelio Social» no son ninguna de

---

tos materiales del individuo estaban claramente delimitados —y de que cualquier intento de expandirlos artificialmente es una interferencia en la tendencia llana de la evolución, que es subordinar la necesidad material a la necesidad mental y psicológica; y de que el impulso que hay detrás del industrialismo desenfrenado no es progresista sino reaccionario» (Douglas, *Economic Democracy*, 1918, citado en Lionel Birch, *The Waggoner on the Footplace*, 1933, p. 130). «Las mejores virtudes de una nación comienzan a desaparecer casi siempre cuando las obligaciones y lealtades mutuas se convierten en valores monetarios, porque el sentido de la obligación y del compañerismo se pierden completamente en una jerga legal sin ningún contacto moral. No es incierto decir que el villano de la Edad Media era un hombre mucho más libre y con mucha más seguridad y dignidad estatutaria que el esclavo asalariado de hoy. Este aspecto ha sido relegado y negado por los historiadores laboristas que creían ingenuamente en las glorias del "dejar hacer" y en las bellezas espirituales de "diablo el último"» (Earl of Portsmouth, *Alternative to Death*, 1944, p. 87).

[3] *«En la India cada ocupación es un sacerdocio… Los oficios y los ritos no pueden distinguirse exactamente y la palabra sánscrita* karma, *"acción", "obra", se aplica a los dos… Se puede echar a la calle a un mercenario pero nunca a un servidor hereditario. Por consiguiente, para cosechar la tranquilidad y un buen servicio, es menester hacer uso del tacto y de las buenas maneras. El servicio hereditario es completamente incompatible con el industrialismo actual, y es por eso por lo que se le pinta con colores tan sombríos»* (A. M. Hocart, *Les castes*, 1938, pp. 27, 28, 238). «Sin embargo, el factor más potente [en la ilusión de lo que se llama progreso], lo constituyó el triunfo de Mamón en la revolución industrial, revolución que desorganizó a la Iglesia, creó un nuevo feudalismo, y redujo al hijo del hombre una vez más a la servidumbre, esta vez a una máquina y a una ley hecha para la máquina. El efecto de la última fase se ilustra por el acento que el siglo XIX puso sobre la puntualidad como una virtud, no como una cuestión de consideración hacia la conveniencia de otros, sino porque no podía esperarse que el empleador tuviera una máquina esperando a ningún hombre —"el hijo del hombre". El hombre devino un engranaje en la gran máquina, mientras que para el

las que oriente haya considerado nunca como conductivas a la felicidad.

De lo que se ha dicho arriba se desprende que el movimiento hacia un *acercamiento* debe originarse en el occidente; y esto es así únicamente porque el occidente moderno es el que ha abandonado las normas que una vez fueron comunes, mientras que el oriente, que es todavía una mayoría, por muy venido a menos que esté, todavía se adhiere a ellas. Es cierto que hay otro oriente, un oriente desarraigado y modernizado, con el que el occidente puede *competir:* pero el occidente sólo puede *cooperar* con el oriente superviviente —es decir, con el oriente de Gandhi, un oriente que jamás ha intentado vivir sólo de pan. ¿Quién conoce a este oriente? Precisamente es de nuestros filósofos, de nuestros eruditos y de nuestros teólogos de quienes tenemos un derecho a esperar un tal conocimiento; la responsabilidad de las futuras relaciones internacionales recae en primer lugar en nuestras universidades e iglesias occidentales, que son nuestros «educadores», por poco capaces que sean, en su estado presente, de desempeñar su papel en la «disipación de la nubes de la ignorancia que ocultan al oriente del occidente». Necesitamos eruditos (en el púlpito, en las salas de clase, e incluso en «las ondas») para quienes no sólo el

industrialista, el Espíritu Santo, cuya divinidad reconocía, era el vapor… ¿Ha retenido la Iglesia, a través de todas las vicisitudes, suficiente de la enseñanza y del triunfo de nuestro Señor para restaurar al "hijo del hombre" a su lugar debido —sentado a la diestra del poder?» (F. W. Buckler, *The Epiphany of the Cross*, 1938, pp. 64, 69).

latín y el griego, sino también el árabe o el persa, el sánscrito o el tamil, y el chino o el tibetano sean todavía lenguas vivas, en el sentido de que han de encontrarse en ellas formulaciones de principios pertinentes a las vidas de todos los hombres; necesitamos traductores, que sean conscientes de que para traducir sin traicionar lo que se traduce, uno mismo debe haber experimentado el contento que se ha de «transmitir». Necesitamos teólogos que puedan pensar igualmente en los términos de la teología cristiana, islámica, hindú o taoísta, y que hayan comprendido por una verificación personal que, como dijo Filón, todos los hombres «ya sean griegos o bárbaros» reconocen y sirven a uno y el mismo Dios, sea cual sea su nombre, o, si se prefiere, a uno y el mismo «Hijo del Hombre» inmanente, a saber, el Hijo de quien hablaba el Maestro Eckhart cuando dijo que «el que *me* ve, ve a mi *hijo*». Necesitamos antropólogos del calibre de Richard St. Barbe Baker, Karl von Spiess, el Padre W. Schmidt, y Nora K. Chadwick, y de tales folkloristas como era el difunto J. F. Campbell y Alexander Carmichel —puesto que el valor de hombres tales como el difunto profesor A. A. Macdonell y sir J. G. Frazer es sólo como el de leñadores y aguadores para aquellos que «comprenden su material».

Necesitamos mediadores para quienes el universo de discurso común es todavía una realidad, hombres de un tipo que raramente se fomenta en las escuelas públicas o que se instruye en las universidades modernas; y esto significa que el problema principal es el de la

reeducación de la enseñanza occidental[4]. Más de uno me ha contado que le había llevado diez años liberarse de una educación del nivel de Harvard; yo no tengo ni idea de cuánto podría llevarle a uno liberarse de una educación misionera universitaria, o recuperarse de un curso de conferencias sobre religión comparada ofrecidas, por ejemplo, por un calvinista. Necesitamos «reaccionarios», capaces de comenzar de nuevo desde el comienzo —desde un *in principio* en el sentido lógico más bien que en un sentido temporal, y, ciertamente, no sólo en el sentido de *ante quo bellum*, es decir, del punto en que comienza la educación del «hombre común» amnésico de hoy. Por «reaccionario» entiendo a

[4] «Y si nuestros prejuicios nacionalistas inconscientes nos han impedido así cualquier cooperación filosófica significativa en esta área limitada [es decir, europea], nuestro complejo de superioridad occidental (complejo que domina visiblemente tanto a los filósofos como a otras gentes) ha bloqueado aún más completamente cualquier cooperación genuina entre pensadores occidentales y orientales. Como una cuestión de hecho, nosotros presuponemos que todas las soluciones viables a todos los problemas reales pueden encontrarse o se encontrarán en la tradición occidental».

«Esta complacencia expresa y farisaica es una de las causas de la guerra; es también un factor que interviene en otras causas. Y es la causa que incumbe suprimir en primer lugar a los filósofos. Y los filósofos sólo pueden suprimirla adquiriendo un interés profundo y persistente en otras perspectivas filosóficas que no sean la suya propia, especialmente las de la América Latina, Rusia, la China y la India. Un tal interés se expresará en la expansión de los departamentos de filosofía a fin de incluir maestros en estos campos; en el fomento de los viajes de los filósofos, ayudados por las instituciones, para visitar a sus homólogos e intercambiar profesorados; y en un dominio más general de las herramientas lingüísticas necesarias» (E. A. Burtt en *The Journal of Philosophy*, 42, 1945, p. 490).

los hombres que, cuando se ha llegado a un callejón sin salida, no tienen miedo de que se les diga que «nosotros no podemos hacer retroceder las manillas del reloj» o que «la máquina tiene que pararse». La intención real de mis reaccionarios, para quienes no hay ninguna cosa tal como un «pasado muerto», no es hacer retroceder las manecillas del reloj, sino adelantarlas hacia otro mediodía. Necesitamos hombres que no tengan miedo de que se les diga que «la naturaleza humana es incambiable»; lo cual es verdadero en su sentido propio, pero no si estamos bajo el engaño de que la naturaleza humana no es nada sino una naturaleza económica. ¿Qué debemos pensar de un hombre que ha perdido su camino y que ha llegado al borde de un precipicio, y que es demasiado estúpido o demasiado orgulloso para volver sobre sus pasos? ¿Ciertamente, quién no volvería sobre sus pasos, si solamente supiera cómo? La prueba de esto puede verse en la multiplicidad de los «planes» actuales para que los hombres sigan persiguiendo un mundo mejor, sin mencionar nunca que sólo «hay una cosa necesaria». El mundo occidental debe ser «renovado —en conocimiento».

Nuevamente, debemos tener mucho cuidado; pues hay dos consecuencias posibles, y muy diferentes, que pueden seguirse del contacto cultural entre el oriente y el occidente. Como Jawaharlal Nehru mismo, y en sus propias palabras, uno puede «devenir una extraña mezcla del oriente y del occidente, que está fuera de lugar en todas partes, y en casa en ninguna»; *o*, siendo siempre uno mismo, estar en cualquier parte, y «en

casa» por todas partes —es decir, en el sentido más profundo, un ciudadano del mundo.

El problema es «educativo», o, en otras palabras, se trata de un problema de «recordación»; y cuando se haya resuelto este problema, es decir, cuando el occidente se haya encontrado a sí mismo de nuevo —al Sí mismo de todos los hombres— se habrá resuelto al mismo tiempo el problema de comprender al «misterioso» oriente, y no quedará nada más que la tarea de poner en práctica lo que se ha recordado. La alternativa es la reducción de la totalidad del mundo al estado actual de Europa. Finalmente, la elección se encuentra entre un movimiento dirigido deliberadamente hacia una meta o un «destino» previsto, y una sumisión pasiva a un progreso o «fatalidad» inexorable; o, lo que es lo mismo, entre una manera de vivir valiosa y significativa y una manera de vivir carente de todo valor y de todo significado.

CAPÍTULO VI

«LA PATERNIDAD ESPIRITUAL» Y «EL COMPLEJO DE MARIONETA»*

«Estos son realmente los pensamientos de todos los hombres en todas las edades y en todas las tierras, no son originales míos. Si no son vuestros tanto como míos, entonces no son nada, o casi nada»
Walt Whitman

El propósito de este capítulo es metodológico, y se trata principalmente de sugerir que el antropólogo se inclina demasiado a considerar las peculiaridades de los pueblos «primitivos» —*Naturvölker*— aisladamente, pasando por alto la posibilidad o la probabilidad de que estas peculiaridades no sean de origen local, sino que representen únicamente las supervivencias provinciales o periféricas de teorías que habían sido mantenidas por algunas o por todas las comunidades más sofisticadas, de cuyas comunidades los pueblos primitivos pueden representar sólo un declive.

El primer ejemplo será el de la creencia de algunos pueblos de las islas del Pacífico así como australianos en una paternidad espiritual. El tema es hasta tal punto bien conocido por los antropólogos, que bastará citar,

* Este artículo se publicó por primera vez en *Psychiatry* (Washington, D.C.), VIII, 1945. Reimpreso en «Am I My Brother's Keeper?», New York, 1947.

de un reciente artículo del Dr. M. F. Ashley Montagu[1], la siguiente observación: «prácticamente por todas partes en Australia… el intercurso sexual se asocia con la concepción, *pero no como una causa de la concepción o del nacimiento*[2]… La creencia es más bien que un espíritu niño ha entrado en ella… tal es la *doctrina oficial* de la concepción espiritual, doctrina que se muestra ampliamente en su pensamiento… el intercurso sexual sirve para *preparar* a la mujer para la entrada del espíritu niño». Además, con referencia a los datos de Rohein, el Profesor Montagu observa que «parece probable que hasta que el nativo es iniciado en la interpretación social de la naturaleza de las cosas, está bajo la impresión de que el intercurso sexual se relaciona estrechamente con el nacimiento; sin embargo, cuando ha sido iniciado en las *enseñanzas tradicionales*, descubre que su anterior conocimiento elemental era incompleto, y gradualmente pasa su adhesión desde una creencia en la reproducción material a otra en favor de la reproducción espiritual».

Obsérvense en estas citas las palabras «asociado con… pero no como una causa», «doctrina oficial», y «enseñanzas tradicionales». Antes de seguir adelante, debe observarse también que es una evidencia de un desarrollo intelectual más bien considerable, el hecho de ser capaz de distinguir entre un *post hoc* y un *propter hoc*, entre una concomitancia y una causación.

[1] Montagu, M. F. Ashley, «Nescience, Science and Psycho-Analysis», *Psychiatry* (1941) 4.45-60. En este artículo se encontrarán referencias a la literatura.

[2] Las bastardillas aquí están en el original. Las de las dos citas siguientes son mías.

Esta no es en modo alguno la única evidencia disponible de la «intelectualidad» de los aborígenes australianos. ¿Pero son ellos, me pregunto, más propensos que cualquier otro pueblo a haber inventado, en algún sentido fechable, sus propias «doctrinas oficiales»? ¿O no debería buscarse una explicación de fenómenos tales como la universalidad del motivo de las simplegades en la noción del «denominador común»? Y también se podría intentar, igualmente, explicar de esa manera las formas de las palabras afines en lenguas emparentadas, así como la distribución de las ideas concordantes.

La doctrina de los pueblos del Pacífico de la concepción espiritual es cualquier cosa excepto un fenómeno aislado. Por ejemplo, en la literatura budista canónica, se afirma explícitamente que para la concepción son necesarias tres cosas, a saber, la unión del padre y de la madre, el período de la madre, *y la presencia del Gandharva*[3], es decir, del Eros solar y divino. El *Gandharva* corresponde aquí a la Naturaleza divina que Filón llama «la causa más alta, la causa primera, la causa verdadera» de la generación, mientras que los padres son meramente las causas concomitantes[4]; y a la «Naturaleza siempre productiva»[5] de Platón y al «Padre» de San Pablo, *ex quo omnis paternitas in coelis et terra nominatur*[6]. Sería difícil distinguir entre estas formulaciones y la de los aborí-

[3] *Majjhima Nikāya* I.265-266. Los Gandharvas y las Apsarases son los gobernantes con respecto a los hijos o la falta de hijos (*Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* IX.3.1).

[4] Filón Judaeus, Quis rerum divinarum heres 115.

[5] Platón, *Leyes* 773E.

[6] *Efesios* 3:15.

genes australianos, con su «doctrina oficial» iniciatoria, en la que el intercurso sexual se asocia con la concepción, pero no como su causa. Sería igualmente difícil distinguir entre la doctrina australiana y la doctrina de Aristóteles, de que «El hombre y el Sol[7] generan al hombre»[8], o entre la doctrina australiana y la designación del Sol[7] por Dante, una luz que preña, como «el padre de cada vida mortal», Sol cuyos rayos refulgentes capacitan a cada uno para decir, *Subsisto*[9]. Estas formulaciones, a su vez, corresponden a las del *Śatapatha Brāhmaṇa*, donde, es en tanto que el Sol[7] les «besa», es decir, en tanto que el Sol[7] les insufla, por lo que cada uno de los hijos de los hombres puede decir «yo soy» (*asmi*), o, en las palabras del Comentador, «adquiere un sí mismo»[10]. Nuevamente, la distinción

[7] En todos estos contextos, en los que el «Sol» aparece con mayúscula, la referencia es, por supuesto, al «Sol interior», en tanto que se distingue del «sol exterior, el cual recibe su poder y su lustre del interior» (Jacob Boehme, *Signatura rerum* XI.75); al «Sol de los Ángeles», en tanto que se distingue del «sol de los sentidos» (Dante, *Paradiso* X.53-54; cf. *Convito* III.12.50-60). Este «Sol del sol» (Filón, *De specialis legibus* I.279; cf. *De cherubim* 97), Apolo en tanto que se distingue de Helios (Platón, *Leyes* 898D, Plutarco, *Moralia* 393D, 400C, D) no es «el sol a quien todos los hombres ven», sino «el Sol a quien no todos conocen con la mente» (*Atharva Veda* X.8.14, «el Sol cuyo cuerpo es el sol», *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.7.9). La distinción tradicional entre los «soles» inteligible y sensible, invisible y visible es esencial para una comprensión adecuada de las «mitologías solares» y de los «cultos solares».

[8] Aristóteles, *Física* II.2.

[9] Dante, *Paradiso* XXII.116 y XXIX.15.

[10] *Śatapatha Brāhmaṇa* VII.3.2.12. Ver mi «Sunkiss», *Journal of the American Oriental Society* (1940) 60.46-47; y mi «Primitive Mentality», *Quarterly Journal of the Mythological Society* (1940) 31.69-91. Al Beso del Sol corresponde «la caricia de Zeus

australiana entre la causa mediata y la causa primera de la concepción tiene un estrecho paralelo en la *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa:* «Cuando el padre [humano] le emite así como semilla dentro de la matriz, es realmente el Sol[7] quien le emite como semilla dentro de la matriz… de ahí nace, de esa semilla, ese Soplo»[11]. Ciertamente, uno no puede distinguir entre el «que pone la semilla en las plantas, en las vacas, en las yeguas, y en las mujeres»[12] y el «Sol» de Dante, o el «espíritu de la fertilidad» de los «primitivos».

Con mayor detalle, «No digáis, "del semen", sino "de lo que está vivo" [en él]»[13]; es decir, «El que, presente en [*tiṣṭhan* = *instans*] el semen, a quien el semen no conoce… cuyo cuerpo [vehículo] es el semen…, el Inmortal»[14]; «es ese Sí mismo espiritual presciente

---

por su soplo» (Esquilo, *Las Suplicantes*, 344-345, en la versión inglesa de P. W. Smyth).

[11] *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa* III.10.4. Cf. *Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* XVI.14.5.

[12] *Ṛg Veda Saṁhitā* VII.102.2. Apenas hay necesidad de decir, o de buscar demostrar, que los simbolismos solares cristiano y pagano son homólogos. No obstante, puede citarse una ilustración en el *Hymnus Matutinus* de San Ambrosio:

«Verusque sol, illabere	«Sol verdadero, penetra en nosotros;
Micans nitore perpeti;	Tú que brillas con fulgor perpetuo;
Jubarque Sancti Spiritus	Oh Luz del Soplo divino
Infunde nostris sensibus»	Infunde nuestros sentidos»

lo cual es un equivalente casi literal de la Gāyatrī védica, *Ṛg Veda Saṁhitā* III.62.10.

[13] *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.9.28.

[14] *Ídem* III.7.23.

[*prajñātman*, el Sol][15] el que agarra y erige la carne»[16]. Esta doctrina, o, en otras palabras, que «la luz es el poder progenitivo»[17], son doctrinas cristianas familiares. Por ejemplo, «Presente en el semen» tiene su equivalente en Santo Tomás de Aquino: «El poder del alma, que está en el semen por el Espíritu encerrado en él, da forma al cuerpo»[18], y así «el poder de la generación pertenece a Dios»[19,] y en las palabras de Schiller, *Es ist der Geist der sich den Körper schaft*[20].

Similarmente, San Buenaventura escribió: *Generatio non potest fieri in materia generabili et corruptibili secundum rationes seminales nisi beneficio luminis corporum super caelestium, quae elongatur a generatione et corruptione, scilicet a sole, lune es stellis*[21]; y, Jalālu'd Dīn Rūmī: «Cuando llega el tiem-

---

[15] Esta equivalencia es explícita en *Aitareya Āraṇyaka* III.2.3, donde Keith observa también que ésta es «la doctrina más común en las Upaniṣads». El «Sol» en cuestión es el Sol de *Ṛg Veda Saṁhitā* I.115.1, «el Sí mismo Espiritual [*ātman*] de todo lo que es móvil o inmóvil».

[16] *Kauṣītaki Upaniṣad* III.3.

[17] *Taittirīya Saṁhitā* VII.1.1.1, *Śatapatha Brāhmaṇa* VIII.7.1.16. Cf. San Juan 1.4 «la vida era la luz». Desde el mismo punto de vista: Prima substantiarum est lux… Unumquodque quantum habet de luce tantum retinet esse divini (Witelo, Liber de intelligentiis VI, VIII).

[18] *Summa Theologica* III.32.11.

[19] *Ídem* I.45.5.

[20] Von Schiller, Johann C., *Wallenstein* III.13.

[21] San Buenaventura, *De reductione artium ad theologiam* 21; cf. Filón, *Quis rerum divinarum heres* 115, «¿No son los padres, por así decir, causas concomitantes solo, mientras que la Naturaleza [divina] es la causa más alta, la causa primera y la causa más verdadera del engendramiento de los hijos?». He agregado «divina», sólo para recordar al lector que la «Naturaleza» de Filón no es el mundo visible y objetivo, sino ese aspecto del poder de Dios por

po de que el embrión reciba el espíritu vital, en ese momento el Sol deviene su sostén. A este embrión el Sol lo pone en movimiento, pues el Sol le dota de espíritu inmediatamente. Hasta que el Sol brilló sobre él, de las demás estrellas, este embrión recibió sólo una impresión. ¿Por cuál vía devino conectado en la matriz con el bellísimo Sol? Por la vía oculta que se sustrae a nuestra percepción sensorial»[22].

Sería posible citar más materiales de otras fuentes, por ejemplo, provenientes de los indios americanos, en cuyas mitologías, «virgen» quiere decir «no tocado por el sol». Pero ya se ha dicho suficiente para mostrar que hay, o que ha habido un acuerdo, más o menos general, respecto a que *Spiritus es qui vivificat, caro non prodest quicquam*[23]; e incluso hoy hay muchos que pueden tomar seriamente el mandato: «En la tierra, no llaméis a ningún *hombre* vuestro padre: pues uno sólo es vuestro Padre, que está en el cielo»[24]. Es difícil ver en que difieren esencialmente estas distinciones entre la paternidad social y la paternidad espiritual de la «doctrina oficial» de los aborígenes australianos.

---

el cual Dios crea, es decir, la αἰειγενής φύσις de Platón, «la Naturaleza Eterna» que nosotros reconocemos en el engendramiento de los descendientes (*Leyes* 773 E).

Equivale a lo mismo decir que «el Soplo es el poder progenitivo», y también que «el hombre es propagado desde el Soplo» (*Pañcaviṁśa Brāhmaṇa* XVI.14.5), puesto que el Soplo (*prāṇaḥ*) se identifica comúnmente con el Sol, es decir, el principio pneumático con el principio luminoso.

[22] Jalālu'd-Dīn Rūmī, *Mathnāwī* I.3775-3779.

[23] San Juan 6:63.

[24] San Mateo 23:9.

Mi punto de vista es que no se puede pretender haber considerado *sus* «enseñanzas tradicionales», en su verdadera perspectiva, si se ignora su universalidad. En cualquier caso, mientras se considere que sus creencias son algo extraño y peculiar, y los productos de un tipo de mentalidad foránea, también se ignorará la pregunta, ¿cómo es que tantos tipos de hombres, y tan diferentes, han pensado lo mismo? ¿Y no es ésta una pregunta que suscita el interés más absorbente, y una de las preguntas más esencialmente «antropológica»? Si, como dijo Alfred Jeremías, es cierto que las diferentes culturas humanas son realmente sólo los dialectos de un único y mismo lenguaje espiritual[25], entonces, ciertamente, incumbe al estudioso del hombre preguntarse cuándo y dónde puede haberse originado este lenguaje espiritual. ¡En cualquier caso, cuanto más fácil deviene comprender la cultura de otro pueblo, cuanto más fácil deviene reconocer su plena humanidad, y cuanto más fácil deviene pensar *con* ellos más bien que pensar meramente *de* ellos o incluso *por* ellos, cuando el erudito se da cuenta de que sus «doctrinas oficiales» son las mismas que las que durante mucho tiempo han sido corrientes en su propio entorno, y que aún sobreviven en él!

Un segundo ejemplo es el del «complejo de marioneta». La Dra. Margaret Mead hace uso de esta expresión en su estudio sobre el carácter balinés, donde observa: «La marioneta animada, el muñeco que danza

[25] Alfred Jeremias, *Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur*, 2ª edic., Berlín, Walter de Gruyter, 1929 (XVII y 508 pp.); en particular, el Prólogo.

en una cuerda, las marionetas de cuero manipuladas por el marionetista, y, finalmente, las pequeñas danzarinas en trance, que devienen exageradamente ligeras y tenues a medida que danzan a petición de la audiencia, todo dramatiza este cuadro de aprendizaje involuntario, en el que lo que prevalece no es la voluntad del aprendiz, sino el modelo de la situación y la manipulación del maestro»; y habla de «la fantasía del cuerpo hecho de partes independientes separadas… la noción de que el cuerpo es como una marioneta, articulado en las juntas»[26]. Por supuesto, se da a entender que estas son peculiaridades especialmente balinesas. Aunque la observación no se relaciona con ningún primer principio gobernante, y, por consiguiente, no se ha comprendido plenamente, es excelente en sí misma: pues se comprende que la relajación de la danzarina, semejante a la de una marioneta, es la de una pupila obediente, que no se guía por su propia voluntad, sino por la voluntad de un maestro. Aquí sólo podemos hacer mención de las palabras de Cristo: «Yo no hago nada de mí mismo», y «más no sea lo que yo quiero, sino lo que tú quieres»[27]. E, igualmente, Boehme decía también: «No debes hacer nada sino abandonar tu voluntad propia, *a saber*, eso que llamas "yo" o "tú mismo". Por lo cual has de entender que todas tus propiedades malas crecerán en debilidad, flaqueza, y disposición a morir; y entonces te sumergirás nuevamente dentro de esa única

[26] Gregory Bateson y Margaret Mead, *Balinese Character: A Photographic Analysis*, New York, New York Academy of Sciences, 1942 (pp. XVI y 277), pp. 17 y 91.

[27] San Juan 8:28; San Marcos 14:36.

cosa, de la que surgiste originalmente»[28]. De hecho, la danzarina no está expresándose «a sí misma», sino que es enteramente una artista, es decir, está inspirada, ἔνθεος: su condición se describe muy acertadamente como una condición de trance o de éxtasis. Todo el procedimiento es la realización, en el arte, del principio de resignación vital. La religión y la cultura, lo sagrado y lo profano no se muestran divididos.

En realidad, este «complejo», esta «fantasía», o esta «noción» (términos que se emplean demasiado condescendientemente) no es nada peculiarmente balinés, sino que es también igualmente indio y platónico, y casi tan ciertamente de origen indio en Bali como de derivación platónico-aristotélica en Europa. Además, este «complejo» se relaciona con/e implica otras dos doctrinas, a saber, la doctrina de la Līlā[29] y la doctrina del Sūtrātman[30], y con el simbolismo tradicional del teatro[31]. Platón ve en las marionetas (θαυμάτα), con sus mociones automáticas y autocinéticas, un ejemplo

[28] Jacob Boehme, «Discourse Between Two Souls», *Signatura rerum*, New York, Dutton, n. d. (288 pp.).

[29] A. K. Coomaraswamy, «Līlā», *Journal of the American Oriental Society* (1941) 61.98-101; y «Play and Seriousness», *Journal of Philosophy* (1942) 39.550-552.

[30] A. K. Coomaraswamy, «Primitive Mentality», referencia nota 10; «Symbolism», *Dictionary of World Literature*; «The Iconography of Dürer's "Knots" and Leonardo's "Concatenation"», *Art Quarterly* (1944) 7.109-128. Ver también Śaṅkarācārya, *Śataślokī* 12 y 55: el hombre es una cuenta encordada en el hilo del Sí mismo consciente, y de la misma manera que las marionetas de madera se manejan con cuerdas, así el mundo es operado por el Hilo del Espíritu.

[31] Cf. Réne Guénon, «El Simbolismo del teatro», *Apercepciones sobre la Iniciación*, XXVIII.

típico de lo maravilloso (τὸ θαυμαζειν) que es la fuente o el comienzo de la filosofía: así pues, es «en lo que concierne a lo mejor en nosotros, que nosotros somos realmente juguetes de Dios», y debemos danzar acordemente, obedeciendo sólo al control de esa única cuerda, por la que la marioneta está suspendida desde arriba, y no a los impulsos contrarios y no regulados, por los que las cosas externas arrastran a cada uno acá y allá, de acuerdo con sus propios gustos y disgustos[32]. Pues como dice también Filón, «nuestros cinco sentidos», junto con los poderes del habla y de la generación, «todos éstos, como en los espectáculos de marionetas, son tirados por cuerdas por su Director (ηγεμονικός)[33], ora en reposo, ora en movimiento, cada uno en las actitudes y mociones apropiadas a él»[34]. Para una marioneta, comportarse como *ella* querría, sería ciertamente *contra natura;* los movimientos que son inducidos por los apetitos personales no son libres, sino incalculados e irregulares. Pero el «*Nous* nunca yerra»[35], y «el Daimon siempre me retiene de lo que "yo" quiero hacer, y nunca me instiga»[36]; y su verdad, a diferencia de la de este hombre, Sócrates, es irrefutable[37].

---

[32] Platón, *Teeteto* 155D; y *Leyes* 644 y 803-844.

[33] *Dux*, Duque, Conductor, Guía; el Conductor solar; el *netṛ* de *Ṛg Veda Saṁhitā* V.50.1 y «el Sí mismo del sí mismo, el Conductor Inmortal» (*ātmano' tmā netāmṛtaḥ*), de *Maitri Upaniṣad* VI.7.

[34] Filón, De opificio mundi 117.

[35] Aristóteles, *De anima* III.10, 433 A.

[36] Platón, *Apología* 31D; y *Fedro* 242B.

[37] Platón, *El Banquete* 201C.

La Dra. Margaret Mead hace referencia a las juntas de la marioneta, y éstas, ciertamente, han de considerarse como los engranajes de un mecanismo cuyos ejes son los clavos[38]. Pero lo más importante en el simbolismo de la marioneta es el hilo, en el cual están encordadas sus partes, y sin el cual la marioneta caería inanimada, como ocurre efectivamente cuando uno «entrega el espíritu» y «muere». La «noción de que el cuerpo es como una marioneta», no depende de una semejanza meramente externa, sino mucho más de la referencia al hilo o a los hilos guías que la mano del marionetista controla, como controla las riendas el conductor de un vehículo. «Ten bien presente que lo que tira del hilo es ese Ser oculto dentro de nosotros: *eso* hace nuestro habla, *eso* es nuestro habla, nuestra vida, nuestro Hombre… algo más Divino que las pa-

[38] La función de los clavos no es tanto sujetar las juntas como permitir que los miembros se muevan libremente. Los clavos (γόμφοι, Platón, *Timeo* 43A), sobre los que se mueven las juntas (ἄρθρα), y que son comparables a los goznes (γόμφοι) de las jambas de las puertas (Parménides en Sextus Empiricus, *Adversus dogmatos* III), se emplean ciertamente; pero a éstos también se les llama pivots (στρόφιγγες), y los miembros están atados por los tendones (νεῦρα) que se tensan y distienden alrededor de los pivots, y así mueven las partes del cuerpo como si estuvieran sujetas a goznes (*Timeo* 74B). Estos tendones son la contrapartida física de los «lazos de la vida» psíquicos (*Timeo* 73B) que son disueltos en la muerte (*Timeo* 81E); Filón, *Quis rerum divinarum heres* 242, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.72.2; *Maitri Upaniṣad* I.4. Es por el «hilo» por quien las partes son co-ordinadas y movidas realmente: y así también en el hombre, «es por el Soplo por quien las juntas están unidas» (*prāṇena sarvāṇi parvāṇi saṁdadhāti*), es decir, por el Soplo vital a quien se llama el «Hilo del Espíritu» (*sūtrātman*), el Hilo «que une (*saṁtanoti*) este mundo» (*Aitareya Āraṇyaka* I.4.2, 3. Ver otras referencias en la nota 30).

siones, que nos hacen literalmente marionetas, y nada más»[39].

Esta analogía se formula así en el *Mahābhārata:* «Los gestos humanos son movidos por otro, como con un muñeco de madera encordado en un hilo»[40]. Y se hace la pregunta: «¿Conoces tú ese Hilo por el cual, y ese Controlador Interno por quién, este mundo y el otro, y todos los seres, están encordados juntos, y controlados desde dentro, de manera que se mueven como una marioneta, cuando cumplen sus respectivas funciones?»[41] —o para hacer la misma pregunta en otras palabras, ¿conoces tú a *questi nei cor mortali è pernotore?* [42] ¿conoces tú a *questi la terra in se stringe?*[43]. «Finos usos de madera recién pintados, sujetos con hilos y clavos… tal es la semejanza de estos miembros nuestros»[44]. «¿Quién hizo este muñeco (de madera)? ¿Dónde está su hacedor? ¿De dónde ha

[39] Marco Aurelio X.38 y XII.19; cf. II.2, III.16, VI.16, VII.3, VII.29.

El simbolismo de la marioneta se relaciona estrechamente con el simbolismo indio, platónico, neoplatónico y posterior del carro, cuyos corceles son los poderes sensoriales que buscan sus propias praderas y deben ser domados y guiados por el conductor sabio, a saber, la Razón, que es la única que conoce la Vía o la «Senda Real».

[40] *Mahābhārata*, Udyoga Parvan 32.12.

[41] *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.7.1; cf. 4.1, combinado con los comentarios de Śankara.

[42] Dante, *Paradiso* I.116, «Este que es el motor interior del corazón mortal», lo cual corresponde a *Maitri Upaniṣad* II.6 «desde dentro de este corazón nuestro, el Movedor» (*asmād-dhṛd-antarāt pracodayitṛ*).

[43] Dante, *Paradiso* I.117. «Éste que reúne y aprieta en sí mismo toda la tierra».

[44] *Therīgāthā* 390, 391.

surgido? ¿Cómo perecerá?»[45]. Las respuestas a todas estas preguntas se habían dado hace mucho tiempo: «El Sol es el amarre al que estos mundos están amarrados… El Sol encorda estos mundos a sí mismo con un hilo, a saber, el hilo del Viento»[46]. Es así como «todo este universo está encordado en Mí, como filas de gemas en un hilo»[47]; y, «ciertamente, el que conoce *ese* hilo, y el Controlador Interno que desde dentro controla este mundo, y el otro mundo, y todos los seres, ese conoce a Brahma, ese conoce a los Dioses, ese conoce los Vedas, ese conoce al Ser, al Sí mismo y todo»[48]. *Éste* es el trasfondo del «complejo de marioneta» de los balineses, trasfondo sin cuya comprensión no puede decirse que su «carácter» haya sido explicado, por muy cuidadosamente que pueda haber sido observado[49].

Las marionetas parecen moverse por sí mismas, pero son realmente activadas y controladas desde dentro

---

[45] *Saṁyutta Nikāya* I.134.

[46] *Śatapatha Brāhmaṇa* VI.7.1.17 y VIII.7.3.10.

[47] *Bhagavad Gītā* VII.7; comparar *Tripurā Rahasya*, Jñāna Khaṇḍa, V.119-124 (cf. nota 65).

[48] *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.7.1.

[49] El reseñador de esta obra de la Dra. Margaret Mead, *The American Character*, insiste justamente sobre el «peligro de… proporcionar razones psicológicas, o incluso biológicas, a características que deberían tratarse metafísicamente» (*New English Weekly*, 1944, 25.132). Las explicaciones «psicológicas» mismas serán inadecuadas si se pasa por alto la psicología tradicional, por ejemplo, la de Filón y la de la *Bhagavad Gītā*. En esta psicología tradicional se sostiene que no puede haber ningún error más grande, ni fuente de mal más grande, que concebir que «*yo* soy el hacedor». Desde el punto de vista de alguien que acepta esta axiología, el comportamiento de la danzarina balinesa es simplemente *natural*, y el del «artista» autoexpresivo moderno *innatural*.

por el hilo del que están suspendidas desde arriba, y sólo se mueven inteligentemente cuando obedecen a esta cuerda: y es en este automatismo, o apariencia de libre albedrío y automoción, donde la marioneta se parece más al hombre. Las marionetas son «autómatas», sí; pero en realidad no son más autómatas que cualesquiera otras máquinas capaces de moverse sin un poder puesto dentro de ellas, o transmitido a ellas continuamente por un principio inteligente distinto de una o de todas sus partes móviles[50]. Si pudieran hablar también el lenguaje de la filosofía tradicional dirían: «No es mi sí mismo, el de estas partes de madera, sino otro Sí mismo, el Sí mismo de todas las marionetas, el que me mueve; y si yo parezco moverme por mi propia voluntad, esto sólo es verdadero en la medida en que he identificado mi sí mismo y todo mi ser y todo mi querer con los del Marionetista[51], que me hizo y que

[50] Por ejemplo, cuando La Mettrie dice, «El cuerpo humano es una máquina que da vuelo a sus propios saltos», está «explicando» un fenómeno por algo de un tipo que jamás estuvo en el mar ni en la tierra, algo tan inconcebible como «el hijo de una mujer estéril». Cuando continúa diciendo que «el alma no es sino un principio de moción o una parte material y sensible del cerebro», está proponiendo dos teorías enteramente diferentes, de las cuales la primera es de Platón, y la segunda revierte a su propia «máquina» inconcebible. Mi cita de La Mettrie está tomada de Wilbur Marshall Urban, *Language and Reality*, New York, Macmillan, 1939, p. 314.

Erwin Schrödingen estudia en qué sentido puede el hombre comparase propiamente a una máquina en *What is Life?*, Cambridge, Macmillan, 1945.

[51] Sánscrito *sūtra-dhāra*, «detentador del hilo», y así «marionetista», «escenificador», y «carpintero». No carece de significación, también, que las marionetas sean de «madera»; puesto que la «materia prima» de la que está hecho el mundo es una «madera»

me mueve». Los autómatas hechos por el hombre son imitaciones de las creaciones de los artesanos míticos, δημιουργοί, tales como Maya, Hefaistos, Dédalo, Regino, etc.; y si uno no quiere malinterpretar su significación, deberá tener siempre presente que «automático», que hoy día implica una actividad involuntaria y meramente refleja, tenía originalmente un significado casi exactamente opuesto, a saber, el de «actuar por la propia voluntad de uno», o el de «auto-móvil»[52]. Las «puertas automáticas» de la Janua Coeli[53], las simplegades en general, y sus jambas «automáticas», se malinterpretarán si no se comprende que ello significa que están «vivas», una animación que se denota explícitamente por la representación de las puertas aladas en la iconografía de la Puerta del Sol de los sellos babilonios.

Ahora podemos estar en situación de comprender el transparente mito de la Ciudad de los Autómatas de

---

(ὕλη, sánscrito *vana*) y, por consiguiente, el hacedor es un «carpintero».

[52] *Ilíada* II.408; Hesíodo, *Matrimonio de Ceyx*, 2, y *Opus* 103, donde el término se usa para personas o poderes personificados. Aristóteles, *Física* II.6, interpreta «autómata» como «sin ningún propósito en sí mismo», y así «accidental» o «al azar»; pero esto no es congruente con los significados ya citados ni con el uso de αὐτόματον con φύω, «crecer» (cf. sánscrito *svaruḥ*); según la mayoría de los estudiosos, el significado raíz es el de «actuar por la propia voluntad de uno». La verdadera analogía es con τὸ ἑαυτὸ χινεῖν, «auto-moción», que es el tipo de moción más alto (Platón, *Fedro* 264A, *Leyes* 895). Como es usual, el problema gira en torno a la pregunta, ¿Qué o cuál es el «sí mismo» implicado, el sí mismo exterior y mortal o el Sí mismo interior e inmortal? —donde éste último es el verdadero ἡγεμονικός.

[53] *Ilíada* V.409; comparar con *Suparṇādhyāya* XXV.1, y las «Puertas Activas» de la mitología céltica.

Madera, en el *Kathā Sarit Sāgara*[54]. Aquí el héroe, Naravāhanadatta («Teodoro») llega a una ciudad maravillosa (*āścaryam puram*) en la que toda la ciudadanía (*paurajanam*) consiste en ingenios o autómatas de madera (*kāṣṭhamaya-yantram*) que se comportan como si estuvieran vivos (*ceṣṭamānaṁ sajīvavat*)[55], aunque se les reconoce como sin vida por su falta de habla; y esto provoca la maravilla (*vismayan* = θαῦμα)[56] del héroe. Entra al palacio, y ve allí a un hombre muy bello (*bhavyaṁ*[57] *puruṣam*) entronizado y rodeado por jenízaros y guardianas; este hombre es la única consciencia (*ekakaṁ cetanam*[58]) allí, y es la causa de la moción en el pueblo insensible, «de la misma manera que el Espíritu presencia los poderes de percepción y de acción» (*indriyāṇām ivātmānam adhiṣṭhātṛtayā*

---

[54] *Kathā Sarit Sāgara* VII.9.1-59 (tar. 43, ver N. M. Penzer, *Ocean of the Streams of Story*, 1925, 3: comienzo p. 280, y además 3.56 y 9.149; Penzer estudia los «autómatas», pero no tiene la menor concepción de su teoría).

[55] *Ceṣṭamānam* corresponde a *ceṣṭate* en el *Mahābhārata*, cf. nota 40.

[56] Un tal «maravillamiento» como es el comienzo de la filosofía, Platón, *Teeteto* 155D, y Aristóteles, *Metafísica* 982B.

[57] *Bhavya*, participio futuro de *bhū*, «devenir», toma el sentido de «bello».

[58] Aquí las fórmulas se relacionan muy estrechamente con las de *Maitri Upaniṣad* II.6 y *Bhagavad Gītā* XIII.61. En la *Upaniṣad*, Prajāpati, «desde dentro del corazón», anima y motiva a sus hijos, de otro modo sin vida, levantándolos en posesión de consciencia (*cetanavat*). En la *Gītā* Śrī Krishna, hablando de sí mismo, dice: «El Señor, sedente en el corazón de todos los seres, por su arte, hace que todos vaguen errantes, montado en sus ingenios» (*īśvaraḥ sarvabhūtānāṁ hṛddeśe… tiṣṭhati, bhrāmayan sarvabhūtāni yantrārūḍhāni māyayā*).

sthitam)[59]. En respuesta a las preguntas, el Rey explica que él, Rājyadhara (el poder real) es uno de los dos hijos del Rey Bāhubala («Brazo fuerte»), y que, habiendo robado su hermano Prānadhara (el poder pneumático) el tesoro de su padre, y dilapidado su fortuna, ambos habían huido. «Ambos», dice, «somos carpinteros[51], expertos en la hechura de artificios de madera y otros autómatas, —o ingenios, como los producidos por Maya»[60] (*takṣaṇau…māyā-praṇīteva darvādi-maya-yantra-vicakṣaṇau*). Rājyadhara continúa diciendo. «Finalmente, yo llegué a esta ciudad vacía (*śūnyam puram*) y entré en el palacio». Allí, en el corazón del palacio, Rājyadhara es alimentado por manos invisibles: y «todos estos autómatas (*yantra*) no son meros productos de mi imaginación, pues soy yo quien los ha hecho. Es por la voluntad del Dispositor como yo, que soy un carpintero, he venido aquí, y aquí estoy saboreando el juego de un rey, como un Dios

[59] Nuevamente, esta es una afirmación de la psicología tradicional que subyace por todas partes en el «complejo de marioneta» y en el simbolismo del carro; cf. nota 49.

[60] El Titán Maya, que puede comparase a Hefaistos, Dédalo, Wieland y Regino, es el gran Artista cuya hija, en el *Kathā Sarit Sāgara* VI.3, Penzer 3.42, Somaprabhā, exhibe una variedad de ingenios o autómatas, y explica que estos arteros y autoapoderados muñecos de madera, que estas obras de arte mecánicas y taimadas (*kāṣṭhanayīh sva-māyā-yantra-putrikāḥ… māyā-yantrādi-śilpāni*) fueron originalmente «emanados» (*sṛṣṭāni*), desde antiguo, por mi padre»; y que éstos son de cinco tipos que corresponden, lo mismo que «ese gran ingenio, el mundo» (cf. Marsilio Ficino, *Symposium* IV.5, *machino del mondo*), a los cinco elementos, «pero la Rueda que guarda el Agua de la Vida, esa solo él, y ningún otro, la comprende».

todo solo por mí mismo» (*ihāgatya takṣāpi devaikāki karomy ahaṁ rājño līlāyitam*)[61].

Nadie que esté familiarizado con la psicología tradicional india o griega, dudará que la Ciudad de los Autómatas de Madera es macrocósmicamente el mundo y microcósmicamente el hombre —el hombre, cuya «persona» (*puru-ṣa*) se llama así, debido a que él es el *ciudadano* en cada cuerpo *pol*-ítico[62]. El «palacio de oro» es el «corazón» de la «Ciudad de Oro», el centro desde el que se dirigen todas sus operaciones. A Rājyadhara, sus súbditos, a saber, los poderes psíquicos de percepción y de acción, lo mismo que los súbditos de los reyes terrenales, le traen todo tipo de alimento con el que se alimenta el Espíritu cuando viene así

[61] Sobre este «juego» real ver nota 29, y cf. también Clemente de Alejandría, *Instructor* I, cap. 5: «Oh juego sabio, risa asistida por la constancia, y el rey como espectador… y éste es el juego divino. "Jove juega este juego, suyo propio", dice Heráclito. Entonces el Rey, que es Cristo, contempla nuestra risa desde arriba, y mirando a través de la ventana, presencia la gracia y la bendición». El «espectador» de Clemente corresponde al *prekṣaka* de *Maitri Upaniṣad* II.7.

«Pero la Nitya y la Līlā son los dos aspectos de la misma realidad… Lo Absoluto juega de muchas maneras: como Īśvara, como los dioses, como hombre, y como el universo. La Encarnación es el juego de lo Absoluto como hombre… El Dios sin forma es real, e igualmente real es Dios con forma» (*The Gospel of Srī Rāmakrishna*, New York, Rāmakrishna-Vivekananda Center, 1942, pp. 358-359).

[62] Esto asume la etimología de *puruṣa* según se da en *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.5.18, y la conexión de *śī* con χεῖσθαι. He tratado más completamente el concepto indio y el correspondiente concepto griego del hombre como una Ciudad de Dios (*brahmapura*, *Hieropolis*, *Civitas Dei*) en mi «Civilization» en el *Albert Schweitzer Jubilee Volume*, (ed. A. Roback, Cambridge, 1946).

comiendo y bebiendo[63]. El hecho de que su alimento de todo tipo sea servido así por manos invisibles, y de que él repueble una Tierra Yerma. (*śūnyam puram*), es un recordatorio de que él es efectivamente el «Rey Rico» de un «Castillo del Grial». Como la «única consciencia» en la Ciudad de los Autómatas de Madera, Rājyadhara corresponde al «Único Pensador, vuestro Sí mismo, el Controlador Interno, el Inmortal» de las Upaniṣads[64]. El «robo» original al que se hace mención, es el de las fuentes de la vida, el Rapto del Soma indio y el prometéico robo del fuego griego; sólo con un «robo» tal puede vivificarse el mundo, pero ello implica, necesariamente, la separación o el exilio de los principios inmanentes de su fuente transcendente. Rājyadhara habla acertadamente de sí mismo como de un Dios.

Si pudiera haber alguna duda de que éstos son los significados reales de la historia de la Ciudad de Oro

[63] «Esa Persona de Oro en el Sol, que desde su sede de oro contempla esta tierra, es El que mora en el loto del corazón, y come ahí el alimento», *Maitri Upaniṣad* V.1, cf. *Ṛg Veda Saṁhitā* X.90.2, «Cuando Él se levanta por el alimento». «Ciertamente Él es el gran Sí mismo Espiritual innacido, que es el Discriminante entre los poderes del alma. En el éter del corazón está sedente el Dispositor de Todo, El Señor de Todo, el Rey de Todo», *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.4.22; cf. *Chāndogya Upaniṣad* VIII.1.1-6. «A esta misma Vida (*prāṇa*) como Brahma, todas estas divinidades le traen un tributo no pedido», *Kauṣītaki Upaniṣad* II.1, cf. *Atharva Veda* X.7.39 y 8.15. En todos estos contextos, como para Platón, el «alimento» es todo lo que nutre a los poderes físicos o psíquicos, al cuerpo o a la mente.

[64] *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* III.8.23; «El que levanta este cuerpo en posesión de consciencia, y lo mueve», *Maitri Upaniṣad* II.6.

(*hemapura*), o de que éstos habrían sido evidentes para todo oyente indio, esta duda puede disiparse no sólo por una consideración de las expresiones paralelas de los pasajes escriturarios ya citados, sino también por una comparación con el *Tripurā Rahasya* [65], donde se trata nuevamente de una «ciudad» y de sus ciudadanos, y donde se dice que el Migrante o Procedente (*pracāra*)[66], aunque es sólo uno, «se multiplica a sí mismo, se manifiesta como la ciudad y sus ciudadanos, y penetra a todos ellos, los protege y los sostiene», y que «sin él todos ellos se dispersarían y se perderían como perlas sin la cuerda del collar»[67]; y está perfectamente claro que, como el texto mismo lo explica después, el Migrante es el Soplo o la Vida (*prāna*) y la ciudad el cuerpo, cuyas partes están encordadas en Él.

Todas estas formulaciones esclarecen además los significados del término *sūtra-dhāra* como escenificador y carpintero o arquitecto; pues éstos son uno y el mismo *in divinis;* y en lo que concierne al juego de marionetas, el marionetista puede ser uno y el mismo en la práctica humana. Uno no tiene que suponer, con Pischel[68], que el drama indio se originó en un juego de

---

[65] Jñāna Khaṇḍa V.119-124; el texto figura en *Sarasvati Bhavana Texts*, Nº 15 (1925-1933).

[66] En teología, la «procesión» es la salida o la manifestación de la deidad como una Persona o en una Persona. Esta aparición sobre el escenario del mundo es un «descenso» (*avataraṇa*) estrictamente comparable al del actor que emerge de detrás del escenario para aparecer en algún disfraz. La referencia del texto es a la procesión del Espíritu, *prajñātman* o *prāṇa*.

[67] Como en la *Bhagavad Gītā* VII.7. Cf. Nota 30.

[68] Richard Pischel, *Die Heimat des Puppenspiels*, Halle, Hallesche Rektorreden II, 1900; para la versión Inglesa remitirse a

marionetas de antigüedad desconocida; o que, por otra parte, el *sūtra-dhāra* es un «carpintero» meramente a causa de que lleva una regla de medir. Los orígenes del drama y de la arquitectura son míticos, y ambos son igualmente «imitaciones» de prototipos divinos[69]. Es porque el Omnihacedor (*Viśvakarmā*) es el «Detentador de Todos los Hilos» (*viśva-sūtra-dhṛk*)[70], ya sea como el Artista que hace o como el Controlador que maneja sus «juguetes», como los llama Platón, por lo que el artista y el escenificador humanos son, a semejanza e imagen de Dios, igualmente «Detentadores de un Hilo»[71].

Se ha dicho suficiente para mostrar que la doctrina de la «paternidad espiritual» no es nada peculiar a las islas del Pacífico o a Australia, y que el supuesto «complejo de marioneta» no es nada peculiarmente balinés; se ha dicho suficiente también para mostrar que la «doctrina oficial» australiana es una formula-

---

Mildred Tawney C., *The Home of the Puppet Play,* Londres, Luzac, 1902 (32 pp.).

[69] «Las obras de arte humanas son imitaciones de prototipos divinos», *Aitareya Brāhmaṇa* VI.27.

[70] Este término aparece con referencia a Vishnu como el Creador.

[71] El fallecido profesor Arthur Berriedale Keith dijo bien que «imaginar que sea posible rastrear los comienzos del drama en un frívolo amor de la diversión, es, ciertamente, ignorar cuan esencialmente penetra la religión en la vida del hindú» (*The Sanskrit Drama*, Oxford, Clarendon Press, 1924, (405 pp.), p. 52). Cuando tratamos con una civilización tradicional, siempre debe tenerse presente que en las civilizaciones tradicionales no puede trazarse ninguna distinción real entre la cultura y la religión o entre lo profano y lo sagrado. Tales distinciones, como la que hay entre la utilidad y el significado o entre el *valor* y la *belleza*, son los productos de la esquizofrenia moderna.

ción intelectual más bien que una prueba de nesciencia[72], y que la expresión «complejo», al implicar una psicosis, es completamente irrelevante para describir lo que es de hecho una «teoría» metafísica. Tales formulaciones no pueden verse o evaluarse adecuadamente, en una perspectiva verdadera, mientras se traten como fenómenos puramente locales, que han de explicarse de una manera evolucionista o psicológica en base a la única premisa del entorno en el que ha acontecido que se han observado; sino únicamente si se ponen en relación con la totalidad del horizonte espiritual y cultural dentro de cuyo modelo se integran naturalmente, y del que sólo pueden ser las «supersticiones» periféricas, en el sentido estrictamente etimológico de este excelente pero maltratado término[73]. El estudioso de las «creen-

[72] Una fe ciega en el «progreso» hace muy fácil acusar a las «razas atrasadas» de ignorancia o de una «mentalidad prelógica». Cuando nosotros no comprendemos un fenómeno iconográfico, siempre nos sentimos tentados de decir que lo comprendemos muy bien —y que es el indígena el que es torpe o no ha comprendido, Carl Hentze, Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique, Anvers, 1936. El mundo de lo maravilloso no debe considerarse desde un punto de vista estrechamente científico, K. Th., Preuss, en Thurnwald, R., Lehrbuch der Völkerkunde, 1939, p. 127.

[73] «Las comunidades atrasadas son las bibliotecas orales de las antiguas culturas del mundo» (N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, Cambridge University Press, 1942, XV). «Estas creencias suyas se han conservado hasta ahora como la reliquia de un conocimiento antiquísimo» (Aristóteles, *Metafísica* XII.8.10). «*La memoria colectiva conserva a veces algunos detalles precisos de una "teoría" que desde hace mucho tiempo se ha hecho ininteligible… símbolos arcaicos de esencia puramente metafísica*» (Mircea Eliade, *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, *Zalmoxis*, 1939, II.78). Si las fuentes fundamentales de la costumbre y de la creencia son las de una tradición metafísica,

cias primitivas» y del «folklore», si no quiere traicionar su vocación, debe ser no tanto un psicólogo, en el sentido corriente del término, sino más bien un teólogo y un metafísico cumplido.

Estas consideraciones generales son también de la mayor importancia si la antropología ha de significar algo más que otra satisfacción de nuestra curiosidad; es decir, si ha de servir al bien de la humanidad, permitiendo a los hombres comprenderse unos a otros, e incluso pensar unos *con* otros, más bien que pensar unos *de* otros como extraños. Por ejemplo, Marsilio Ficino, el Maestro Eckhart, William Law, y Hāfiz están pensando unos *con* otros cuando emplean la figura del «anzuelo» con el que el Rey Pescador pesca su presa humana[74]; o el celta está pensando *con* el budista cuando están de acuerdo en que «El que quiera ser el mayor, que sea vuestro puente»[75]. Así mismo, el australiano está pensando *con* Cristo cuando, una vez ini-

---

el antropólogo que busca explicación y comprensión debe familiarizarse con esta tradición.

[74] Marsilio Ficino, «…el alma inflamada por el esplendor divino… es secretamente alzada por él, como si fuera por un anzuelo, para devenir Dios». (*Opera Omnia*, p. 306). «Pues el amor es como el anzuelo del pescador» (Maestro Eckhart, *Ed. Pfeiffer*, p. 29). «El amor es mi cebo… él pondrá su anzuelo en tu corazón», (William Law). «Como un pez en el mar me veo nadando, hasta que, con su anzuelo, él lleva a cabo mi rescate» (Hāfiz). Todo esto está implícito en San Marcos 1.17, «Yo os haré pescadores de hombres». Hay pocas doctrinas o símbolos que puedan estudiarse adecuadamente, sobre la base de fuentes únicas a las que pueden parecer peculiares, si se pasa por alto su universalidad.

[75] Ver Doña Luisa Coomaraswamy, «The Perilous Bridge of Welfare» *Harvard Journal of Asiatic Studies* 1944, 8:196-213. Cf. el *Imperator* Romano, que era también el *Pontifex Maximus*.

ciado, exclama «ningún hombre (es) padre sobre la tierra». E igualmente, como se ha indicado previamente, hay una conexión real, aunque pueda ser prehistórica, entre la observación de Margaret Mead «ligeras y tenues», la de Jacob Boehme «débil, desfalleciente y dispuesta a morir», y el hecho de que «toda la escritura clama por la liberación del sí mismo». Se debe a su aceptación de este punto de vista, tan repugnante para la mentalidad moderna, por lo que los miembros de las sociedades tradicionales y «unánimes» parecen no haberse distinguido de su entorno; y la ironía de la situación es ésta, que los proletarios modernos, para quienes las nociones de la individualidad y de la autoexpresión son tan importantes, son, de entre todos los pueblos, los menos individualizados y los más semejantes a un rebaño[76].

[76] Por supuesto, nada es más extraño ni más indeseable para la mentalidad moderna que la idea de la «anonadación de sí mismo». La libertad de escoger y revolver ha devenido una obsesión; la libertad de la espontaneidad superior ya no se comprende. Para aquellos que tienen sus miedos cito estas palabras: «No puedo dudar más… lo que para mí es un hecho, una verdad percibida; a saber, que una persona sería infinitamente más feliz si pudiera aceptar la pérdida de su "sí mismo individual" y dejar que la naturaleza siga su curso» (Ernest E. Hadley, *Psychiatry*, 1942, 5.131-134, p. 134; cf. Harry Stack Sullivan, *Psychiatry* 1938, 1.121-134). «Aquí (en esta individualidad de cada uno de nosotros, "yo mismo") tenemos a la verdadera madre de las ilusiones, la fuente siempre preñada de preconcepciones, que invalida todos nuestros esfuerzos para comprender a otra gente. En sus momentos más objetivos, el psiquiatra puede tener la visión correcta de la personalidad, es decir, de la entidad hipotética que uno postula para dar cuenta de los hechos de la gente… en sus momentos menos especializados, el mismo psiquiatra se une a la gente en la explotación de sus ilusiones de una individualidad única. Se concibe a sí mis-

Una cultura tal como la balinesa, está tan completamente moldeada y penetrada por su «doctrina oficial» heredada, que un comportamiento «correcto» u «ortodoxo», en cualquier situación dada, ha devenido una segunda naturaleza: ya no es necesario recordar las reglas del juego, debido a que el hábito del arte de vivir está ahora completamente implantado[77]. «Al abando-

---

mo como una unidad autolimitada que alterna entre un estado de desapego insular y grados variables de contacto con otras gentes y con entidades culturales. Y se arroga el papel principal en aquellas de sus acciones que le "acontece" notar». Creer en la propia «personalidad» o en la «individualidad» de uno mismo o de otro es animismo. En la filosofía tradicional se recalca que las «personalidades» son inconstantes, siempre cambiantes, y que jamás se detienen a «ser»; «nosotros» no somos entidades, sino procesos. Las palabras del Dr. Sullivan —sean intencionadas o no— son un admirable resumen de la doctrina budista del *anattā*. La atribución de un valor permanente a la personalidad, sería imposible para alguien que ha visto las cosas «como devienen» —(*yathā-bhūtam*), es decir, objetivamente, como procesos determinados causalmente. El primer paso en la vía hacia una liberación de «la madre de las ilusiones», y así hacia una «felicidad infinita», es comprender, por una demostración, que «esto (el cuerpo y la mente) no es mi Sí mismo», y que no hay ninguna cosa tal como una «personalidad» en ninguna parte del mundo. La vida en un mundo de tiempo y espacio es una condición de cambio incesante; y, como pregunta Platón, «¿Cómo puede *ser* algo eso que nunca está en el mismo estado?» (*Crátilo* 439E). El primer paso en un pensamiento claro es distinguir entre el *devenir* y el *ser*. La cosa verdaderamente importante es saber que «nosotros» *somos* realmente; pero este conocimiento sólo puede adquirirse en la medida en que «nosotros» eliminamos de nuestra consciencia de ser, todo lo que «nosotros» no somos. Esto es la κάθαρσις platónica, sánscrito *śuddha karaṇa.*

[77] La danza occidental contemporánea es apenas algo más que un tipo de gimnasia, y un espectáculo; en el arte tradicional, que sobrevive en otras partes, «todos los gestos de la danzarina son signos de cosas, y la danza se llama racional, porque significa y

muestra adecuadamente algo que está por encima del placer de los sentidos» (San Agustín, *De ordine* 34; cf. A. K. Coomaraswamy y G. K. Duggirala, *Mirror of Gesture*, 1936). «El ejercicio físico, el tipo del primero, aunque puede inducir un cierto goce sensorial, en su efecto neto, no va más allá de los músculos, de los pulmones, del sistema circulatorio, y demás. Por otra parte, la actividad del juego tiene como resultado una restauración de lo que podemos llamar, generalmente, un equilibrio racional [nótese: "el equilibrio polar de lo físico y lo metafísico" de Andrae]. Es cierto que, en la medida en que el juego es recreación, es un escape. Es un escape del caos relativo de la experiencia ordinaria a un mundo donde hay un orden racional y moral, llanamente visible, y no simplemente el objeto de una fe. Así pues, como el arte, el juego es una clarificación de la experiencia… casi idéntico con un sentido de la libertad. El obstáculo real a la libertad no son las reglas sino la suerte; las reglas del juego hacen posible la libertad dentro de su marco». (George Seward, *Journal of Philosophy*, 1944, 41.184). Es justamente esta «clarificación» lo que el antropólogo no ve, cuando meramente «observa» con «objetividad» y «desapego» científicos, que apenas se distinguen de la condescendencia. «De hecho, esta es la manera occidental de ocultar el propio corazón de uno bajo el manto de la supuesta comprensión científica. Nosotros lo ocultamos, en parte debido a la *miserable vanidad de los eruditos*, vanidad que teme y rechaza con horror todo signo de simpatía viva, y en parte debido a que una comprensión que toca a los sentimientos podría provocar que el contacto con el espíritu extranjero deviniera una experiencia seria». (C. G. Jung, and Richard Wilhelm, *Secret of the Golden Flower*, London, Kegan, Paul, 1932); en particular la página 77. Yo digo que la antropología es inútil, o casi inútil, si no conduce a una tal experiencia.

Apenas es necesario decir que no estoy acusando a ninguno de los dos autores citados de «vanidad» o de falta de «simpatía viva». El profesor Ashley Montagu, por ejemplo, ha dicho que «a pesar de nuestros enormes avances tecnológicos nosotros, espiritualmente, y como seres humanos, no somos los iguales del promedio aborigen australiano o del promedio del esquimal —somos definitivamente sus inferiores». (M. F. Ashley Montagu, «Socio-Biology of Man», *Sci. Monthly*, 1940, 50.483-490). Es a escritores tales como Sir J. G. Frazer y Lévy-Bruhl a quienes se aplica realmente la crítica de Jung.

nar su voluntad propia, *a saber*, eso que tú llamas "yo" o "tú mismo"», la danzarina balinesa, en su rapto extático, no es el producto de un «complejo» peculiarmente balinés, sino de la *Philosophia Perennis*

Platón dice que es en lo que concierne *a lo mejor en los seres humanos*, como ellos son realmente los juguetes de Dios. Y esta noción, de que lo que se llama «su» vida es, en realidad, un juego divino, en el que su participación es libre y activa sólo en la medida en que sus voluntades están inmersas en la Voluntad de quien juega el juego, es uno de los conocimientos más profundos del hombre. Como dice Jalālu'd Dīn Rūmī, «Quien no ha abandonado así su voluntad, no tiene ninguna voluntad». E igualmente Angelus Silesius:

Dieses Alles ist ein Spiel, das ihz der
Gottheit macht;
Sie hat die kreatur um ihretwillen
gedacht[77A].

Quienquiera que acepta este punto de vista, sentirá que «debe» actuar en consecuencia; y como implica la expresión «caminando con Dios» (el θεῶ ξυνοπαδεῖν de Platón, sánscrito *brahmacarya*), ésta es para la marioneta su verdadera Vía. La única alternativa es una sumisión *pasiva* a los «impulsos y desgarros» de las «pasiones dominantes», llamadas así acertadamente

[77A] «Todo es un juego que la Deidad juega consigo misma:
Ella ha imaginado a la criatura para Su placer»
(El Peregrino Querubínico II.198).

cuando devienen los determinantes de la conducta[78]. El «deber» se expresa en griego por δεῖ, de δέω, «atar», la raíz en δεσμός, es decir, el «lazo» por el que, como dice Plutarco, Apolo ata (συνδεῖ) todas las cosas a sí mismo y las ordena[79]. Ese lazo es precisamente la «cuerda de oro» de Platón, cuerda por la que la marioneta debe guiarse, si ha de jugar su papel exacto, evitando los movimientos desordenados que son provocados por sus propios deseos; y es también la «rienda» por la que deben controlarse los corceles sensoriales, si se busca que no pierdan el camino. Esta es la «cuerda» a la que uno debe agarrarse, si ha de jugar el juego inteligentemente, y espontáneamente, o «automáticamente».

En el *Tripurā Rahasya*[80] se da la pintura de una ciudad-estado ideal, que es la de una Utopía característicamente india, y, al mismo tiempo, muy semejante a la República de Platón. El Príncipe, instruido por su esposa, ha devenido un hombre libre (*jivan-mukta*), liberado en esta vida, aquí y ahora, de todos los «nudos del corazón», y, sobre todo, del más poderoso de éstos, a saber, el de la «identificación de la carne con el Sí mismo, identificación que, a su vez, da nacimiento al flujo incesante de la felicidad y de la miseria»; y, es-

[78] Sobre esta sujeción pasiva cf. *Chāndogya Upaniṣad* VIII.1.5 y Filón, *Quis rerum divinarum heres*, 186. La distinción implícita es la que hay entre la voluntad y el deseo: «el espíritu está queriendo, pero la carne es débil». Hacer lo que a uno le «agrada» es la antítesis del libre albedrío; al hombre libre le agrada mucho más lo que hace que hacer lo que le agrada.

[79] Plutarco, *Moralia*, 393 sig., y cf. nota 30.

[80] Jñāna Khaṇḍa X.43-62; cf. nota 65.

tando liberado, cumple sus deberes reales eficientemente, pero libre de toda volición y «como un actor sobre el escenario» (*naṭavad raṅgamaṇḍale*). Siguiendo su ejemplo e instrucción, todos los ciudadanos alcanzan la misma libertad, y ya no están motivados por sus pasiones, aunque todavía las poseen. Las consecuencias no son en modo alguno «antisociales»; antes al contrario, los asuntos mundanales siguen su curso en este estado libre ideal, en el que sus ciudadanos continúan jugando sus papeles, por fuerza de la anterior preocupación, aunque ahora «sin pensar en la buena o la mala fortuna pasada, y sin contar con felicidades o penas futuras[81]; en su vida de cada día ríen, se regocijan, se cansan, o se enfadan, como hombres embriagados e indiferentes a sus propios asuntos[82]. Por consiguiente, Sanaka y otros sabios que la visitaron, la llamaron la "Ciudad de la Sabiduría Resplandeciente"».

El hecho de que en esta Ciudad de Dios ideal es el actor el que representa la norma de conducta, es especialmente pertinente en el presente contexto. Aquí «todo el mundo es un escenario», sin distinción entre la acción como conducta y la acción como drama, y cada uno juega el papel que «debe» jugar, si la ciudad ha de

[81] En otras palabras, «dejad que los muertos entierren a sus muertos», y «no os preocupéis por el mañana»; viviendo tan cerca como sea posible en el ahora eterno.

[82] Pues, en su dementación, el método es que viven naturalmente, sin poner frenos violentos a sus sentimientos y así, como otro traductor agrega, «disipan sus tendencias latentes». Uno podría recordar aquí el dicho de Blake, «Los deseos suprimidos engendran pestilencia».

prosperar[83]. Así pues, el verdadero actor, ya sea en la vida, o en su propia profesión, «actúa sin actuar», en el sentido de la *Bhagavad Gītā* y de la doctrina taoísta del *wei wu wei*. No se identifica con el papel, y no resulta infectado (*na lipyate*) por lo que hace en el escenario: su papel, como los hombres lo ven, puede ser el de un santo o el de un pecador, pero, como Dios, permanece él mismo e imperturbado por el pensamiento, «Así hice bien», o «Así hice mal»[84]; su ser está por encima de la batalla[85].

La danzarina balinesa, que no está «expresándose a sí misma», sino jugando su papel impersonalmente, no es en modo alguno la víctima de un «complejo», sino meramente una actriz perfecta: y los miembros de cualquier otra sociedad, todos los cuales tienen su papel que jugar, pero quienes, en su mayor parte, desean ser «estrellas», podrían aprender de ella, si quisieran, cual es la distinción entre el actuar y el mero comportarse, distinción que es la que hay entre la espontaneidad y la licencia. No es suficiente con haber «observa-

[83] Las personas mencionadas incluyen a los príncipes, hombres, mujeres, jóvenes y viejos, actores, cantores, locos, profesores, ministros, artesanos y hetairas.

[84] *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV.4.22.

[85] Se dice expresamente que el Príncipe consideraba la ganancia y la pérdida, al amigo y al enemigo imparcialmente: como en la *Bhagavad Gītā* se enuncia el principio, «Tu incumbencia es la acción sólo, no el resultado». Uno recuerda, con Walt Whitman, que las «batallas se pierden en el mismo espíritu en el que se ganan»; y que la vocación del soldado no le pide odiar, sino sólo luchar bien. Esto último lo ilustra admirablemente la bien conocida historia de ‘Ali que, comprometido en un combate singular, estaba a punto de la victoria, pero cuando su adversario le escupió en el rostro, se retiró, debido a que no quería luchar encolerizado.

do», por muy exactamente que se haya hecho: sólo cuando el antropólogo ha comprendido profundamente lo que ve, sólo cuando ha asimilado realmente las ideas de las que el espectáculo es una demostración, el espectáculo puede devenir para él una experiencia seria[86].

[86] Sobre la distinción entre la comprensión y el análisis psicológico, ver Wilbur Marshall Urban, *The Intelligible World*, 1929, pp. 184, 185. La comprensión requiere un reconocimiento de valores comunes. Pues, mientras los hombres no pueden pensar *con* otros pueblos, no los han comprendido, sino sólo conocido; y en esta situación, es en gran medida una ignorancia de su propia herencia espiritual, lo que se interpone en la vía de la comprensión y lo que hace que un modo de pensamiento que no es familiar parezca «raro». Incumbe peculiarmente al campo de la antropología facilitar que los hombres *se comprendan* unos a otros.

CAPÍTULO VII

GRADACIÓN, EVOLUCIÓN Y REENCARNACIÓN*

En su mayor parte, los pretendidos conflictos entre la religión y la ciencia son el resultado de un mutuo malentendido de sus términos y campos respectivos. En cuanto al campo, la religión trata del *por qué* de las cosas, la ciencia de su *cómo;* la religión trata de intangibles, la ciencia trata de cosas que pueden medirse, ya sea directa o indirectamente. La cuestión de los términos es importante. A primera vista, la noción de una creación que se completó «en el comienzo» parece estar en conflicto con la observación del origen de las especies en sucesión temporal. Pero en ἐν ἀρχῇ, *in principio, agre* no significa sólo «en el comienzo» con respecto a un período de tiempo, sino también «en principio», es decir, en una fuente última que es anterior, en un sentido lógico más bien que temporal, a todas las causas secundarias, y que no es más *antes* que *después* del supuesto comienzo de su operación. Así pues, como dice Dante «Ni antes ni después estaba el espíritu de Dios moviéndose sobre la faz de las aguas»; y Filón «Ciertamente, en aquel tiempo todas las cosas

* Este artículo se imprimió por primera vez en *Main Currents in Modern Thought* (New York), IV, 1946. También en *Blackfriars* (Oxford), XXCII, 1946. Reimpreso en «Am I My Brother's Keeper?».

tuvieron lugar simultáneamente… pero en la narrativa se introdujo necesariamente una secuencia debido a su subsecuente generación unas de otras»; y Boehme, «Fue un comienzo sempiterno».

Como dice Aristóteles, «los seres Eternos no están en el tiempo». Por consiguiente, la existencia de Dios es *ahora* —el ahora eterno que separa las duraciones pasadas de las duraciones futuras, pero que en sí mismo no es una duración. Por lo tanto, en palabras del Maestro Eckhart, «Dios está creando la totalidad del mundo *ahora*, en este instante». Nuevamente, tan pronto como un tiempo ha pasado, por pequeño que sea, todo está cambiado; πάντα ῥεῖ, «Tú no puedes meter los pies dos veces en las mismas aguas». Así pues, como para Jalālu'd Dīn Rūmī, «Cada instante estás muriendo, y cada instante retornando; Muhammad ha dicho que este mundo es solo un momento… A cada momento el mundo se renueva, la vida está siempre llegando nueva, como la corriente… El comienzo, que es pensamiento, concluye en la acción; sabe que de tal manera era la construcción del mundo en eternidad».

En todo esto no hay nada a lo que pueda objetar el científico natural; no obstante, puede replicar que su interés se reduce a la operación de las causas mediatas, y que no se extiende a las preguntas sobre una causa primera o al porqué de la vida; pero eso es simplemente una definición de su campo autoelegido. El Ego es el único contenido del Sí mismo que puede conocerse objetivamente, y, por consiguiente, el único que el científico natural está dispuesto a considerar. Su interés está únicamente en el comportamiento.

La observación empírica es siempre de cosas que cambian, es decir, de cosas individuales o de clases de cosas individuales; cosas que, como todos los filósofos están de acuerdo, no puede decirse que *son*, sino sólo que devienen o que evolucionan. El fisiólogo, por ejemplo, investiga el cuerpo, y el psicólogo el alma o la individualidad. El psicólogo es perfectamente consciente de que el ser continuado de las individualidades es sólo un postulado, conveniente e incluso necesario para los propósitos prácticos, pero intelectualmente insostenible; y a este respecto está completamente de acuerdo con el budista, que nunca se cansa de insistir en que el cuerpo y el alma —compuestos y cambiantes, y por lo tanto enteramente mortales— «no son mi Sí mismo», no son la Realidad que debe conocerse si nosotros hemos de «devenir lo que nosotros somos». De la misma manera, San Agustín señala que aquellos que vieron que ambos, tanto el cuerpo como el alma, son mutables, han buscado lo que es inmutable, y así han encontrado a Dios —ese Uno, de lo cual o de quien las Upaniṣads declaran que «eso eres tú». Por consiguiente, puesto que la teología coincide con la autología, prescinde de todo lo que es emocional, para considerar sólo eso que *no* se mueve— «En todo alrededor de mí, yo sólo veo cambio y decadencia, oh Tú que no cambias». La teología le encuentra en ese *ahora* eterno, que separa siempre el pasado del futuro, y sin el cual estos términos emparejados no tendrían ningún significado; de la misma manera que el espacio no tendría ningún significado si no fuera por el punto que distingue entre el aquí y el allí. El momento sin dura-

ción, el punto sin extensión —estos son los Medios de Oro, y la inconcebible Vía Recta que lleva del tiempo a la eternidad, de la muerte a la inmortalidad.

Nuestra experiencia de la «vida» es evolutiva: ¿*qué* evoluciona? La evolución es reencarnación, a saber, la muerte de uno y el renacimiento de otro, en continuidad momentánea: ¿*quién* se reencarna? La metafísica prescinde de la proposición animista de Descartes, *Cogito ergo sum*, para decir, *Cogito ergo EST;* y a la pregunta, *¿Quid est?* responde que ésta es una pregunta impropia, porque su sujeto no es un *qué* entre otros, sino la *queidad* de todo lo que ellos son y de todo lo que ellos no son. La reencarnación —como se comprende corrientemente con el significando de retorno de las almas individuales a otros cuerpos aquí en la tierra— no es una doctrina ortodoxa india, sino sólo una creencia popular. Así, por ejemplo, como observa el Dr. B. C. Law, «No hay que decir que el pensador budista repudia la noción de que un ego pase de una incorporación a otra». Nosotros estamos con Śrī Śaṅkarācārya cuando dice, «En verdad, no hay ningún otro transmigrante que el Señor» —que, a la vez, es transcendentemente él mismo, y el Sí mismo inmanente en todos los seres, pero que jamás deviene alguien; para lo cual podría citarse abundante autoridad de los Vedas y Upaniṣads. Así pues, si nosotros encontramos a Śrī Krishna diciendo a Arjuna, y al Buddha a sus Mendicantes, «Larga es la senda que nosotros hemos caminado, y son muchos los nacimientos que vosotros y yo hemos conocido», la referencia no es a una pluralidad de esencias, sino al Hombre Común en cada

hombre, Hombre que, en la mayoría de los hombres, se ha olvidado a sí mismo, pero que, en el redespertado, ha alcanzado el fin de la vía, y habiendo acabado con todo el devenir, ya no es una personalidad en el tiempo, ya no es un alguien, ya no es uno de quien se puede hablar por un nombre propio.

El Señor es el solo transmigrante. Eso eres tú —el verdadero Hombre en cada hombre. Así pues, como dice Blake:

> «El hombre busca en el árbol, en la hierba, en el pez, en la bestia, juntar las porciones dispersas de su cuerpo inmortal...
>
> Dondequiera que crece una hierba o que brota una hoja, se ve, se escucha, se siente al Hombre Eterno,
>
> Y a todas sus aflicciones, hasta que reasume su antigua felicidad»

Māṇikka Vāçagar:

> «Hierba, y arbusto fui; y gusano, y árbol, y muchísimos tipos de bestias, y pájaro, y serpiente, y piedra, y hombre y demonio…
>
> En cada especie nacida, ¡Gran Señor! este día he ganado la liberación»;

Ovidio:

> «El espíritu vaga errante, ora viene aquí, ora va allí, y ocupa cualquier apariencia que le place. De las bestias pasa a los cuerpos humanos, y de

nuestros cuerpos a los cuerpos de bestias, pero nunca perece»;

Taliesin:

«Yo fui en muchos disfraces antes de ser desencantado, yo fui el héroe en aflicción, yo soy viejo y yo soy joven»;

Empédocles:

«Antes de ahora yo nací un joven y una doncella, un arbusto y un pájaro, y un pez silente saltando fuera del mar»;

Jalālu'd Dīn Rūmī:

«Primero salió del reino de lo inorgánico, moró largos años él en el estado vegetal, pasó a la condición animal, y desde ahí a la humanidad: desde donde, nuevamente, hay otra migración que hacer»;

Aitareya Āraṇyaka:

«Al que conoce al Sí mismo, cada vez más claramente, con tanta mayor plenitud se Le manifiesta. En cualesquiera plantas y árboles y animales, el conocedor del Sí mismo conoce al Sí mismo, manifestado cada vez más plenamente. Pues en las plantas y los árboles sólo es visible el plasma, pero en los animales es visible la inteligencia. En ellos, el Sí mismo deviene cada vez más evidente. En el hombre, el Sí mismo es cada vez más evidente, pues el hombre está su-

> mamente dotado de providencia, dice lo que ha conocido, ve lo que ha conocido, conoce el mañana, conoce lo que es y no es mundano, y por lo mortal busca lo inmortal. Pero en cuanto a los otros, es decir, a animales, el hambre y la sed son el grado de su discriminación».

Para resumir, en las palabras de Farīdu'd Dīn 'Aṭṭār:

> «El Peregrino, la Peregrinación y la Senda eran sólo Mí mismo hacia Mí mismo».

Esta no es la doctrina tradicional de la «reencarnación», en el sentido popular y animista, sino la doctrina tradicional de la transmigración y evolución de la «Naturaleza siempre productiva»; es una doctrina que no contradice ni excluye de ninguna manera la actualidad del proceso de evolución según lo considera el naturalista moderno. Antes al contrario, ella es precisamente la conclusión a la que se ve abocado, por su investigación en los hechos de la herencia, Erwin Schrödinger, en su libro titulado *What is Life?* En su capítulo de conclusión sobre «El Determinismo y el Libre albedrío», su «única inferencia posible» es que «yo, en el sentido más amplio de la palabra —es decir, en el de toda mente consciente de que alguna vez ha dicho o sentido "yo"— soy la persona, si la hay, que controla "la moción de los átomos", según las Leyes de la Naturaleza… La Consciencia es un singular cuyo plural es desconocido».

Schrödinger es perfectamente consciente de que esta es la posición enunciada en las Upaniṣads, y muy

sucintamente en las fórmulas, «Eso eres tú… aparte de Quien no hay ningún otro veedor, escuchador, pensador o agente».

No le cito aquí porque yo sostenga que la verdad de las doctrinas tradicionales puede probarse con métodos de laboratorio, sino porque su posición ilustra bien el punto principal que estoy tratando, a saber, que no hay ningún conflicto necesario entre la ciencia y la religión, sino sólo la posibilidad de una confusión de sus respectivos campos; y el hecho de que para el hombre total, en quien se ha efectuado la integración del Ego con el Sí mismo, no hay ninguna barrera infranqueable entre los campos de la ciencia y de la religión. El científico natural y el metafísico —ambos pueden ser uno y el mismo hombre; no hay ninguna necesidad de traicionar la objetividad científica, por una parte, ni los principios metafísicos, por otra[1].

[1] Este breve ensayo resume una posición esbozada en mi «On the One and Only Transmigrant» (*AOS. Suppl.* 3, 1944), y que hemos de desarrollar plenamente, con una documentación adecuada, en un trabajo sobre la reencarnación que completaremos en breve. La posición asumida es que todos los textos tradicionales, indios, islámicos, y griegos, que parecen sostener una reencarnación de las esencias individuales, son expresiones en términos de un animismo pragmático y popular —«animista» en el sentido de que asumen la realidad del Ego postulado— y deben comprenderse metafísicamente como haciendo referencia sólo a la universalidad del Espíritu inmanente, el Daimon, o el Eterno Hombre-en-este-hombre, que realiza su propia omnipresencia *ex tempore* cuando «reasume su antigua felicidad».

CAPÍTULO VIII

EL DESORDEN DE LA DEMOCRACIA, LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD*

De todas las fuerzas que obstaculizan la vía de una síntesis cultural, o, más bien, como yo diría, la vía de la mutua comprensión indispensable para la cooperación, las más grandes son las de la ignorancia y el prejuicio. La ignorancia y el prejuicio constituyen el fondo de la presunción pueril de una «misión civilizadora», misión que, a los pueblos «atrasados» contra quienes se dirige, y cuyas culturas se propone destruir, aparece como una simple impertinencia y una prueba del provincianismo del occidente moderno: este occidente moderno considera toda imitación suya como el más sincero de los elogios, aunque la imitación no sea más que una caricatura, al mismo tiempo que está dispuesto a tomar las armas, en lo que llama su propia autodefensa, si la imitación deviene tan real como para implicar una rivalidad en la esfera económica. De hecho, si ha de haber un crecimiento de la buena voluntad sobre la tierra, el hombre blanco tendrá que comprender que debe vivir en un mundo que es predominantemente de color (y para el hombre blanco «de color» significa

* Este ensayo, no publicado anteriormente, se encontró entre los papeles de A.K. Coomaraswamy; forma parte de su proyectada serie sobre los «desórdenes» modernos, de la que sólo se ha publicado otro, a saber, «El Desorden de la Alfabetización». Este ensayo no podría haberse escrito antes de 1944.

usualmente «atrasado», es decir, diferente de él); y el cristiano tendrá que comprender que está viviendo en un mundo predominantemente no cristiano. Estas cosas tendrán que comprenderse y aceptarse, sin indignación ni pesar. Antes de que pueda pensarse en un gobierno mundial, debemos tener ciudadanos del mundo, es decir, ciudadanos que puedan encontrarse con sus conciudadanos sin embarazo, como caballeros que se encuentran con caballeros, y no como presuntos maestros de escuela que se encuentran con pupilos a quienes ha de educarse «a la fuerza», aunque se pretende que es «libremente». Ya no hay sitio en el mundo para la rana en un pozo que juzga a los demás sólo por su propia experiencia y por sus costumbres. Por ejemplo, tenemos que llegar a entender que, como dijo recientemente El Glaoui, el Pasha de Marrakesh, «el mundo muslim no quiere el maravilloso mundo americano, ni el increíble modo de vida americano. Nosotros (los muslimes) queremos el mundo del Koran», y que, *mutatis mutandis*, lo mismo es válido para la mayoría de los orientales, una mayoría que incluye no sólo a aquellos que son todavía «cultos pero analfabetos», sino también a un amplísimo número de aquellos que han pasado años de vida y de estudio en occidente, pues es entre éstos donde han de encontrarse muchos de los «reaccionarios» más convencidos[1]. A veces,

[1] Cf. Demetra Vaka, *Haremlik* (1909), p. 139, donde la persona que habla es una joven turca de nacimiento elevado, bien familiarizada con los maestros de la literatura occidental. Dice así: «Por lo que leo en sus periódicos (americanos), no me gusta su mundo, y soy feliz de ser una muchacha musulmana». En otra página la autora pregunta a una amiga turca, «¿No querrías a veces haber

«cuanta más democracia vemos, más valoramos la monarquía»; cuanta más «igualdad» vemos, menos admiramos a «ese monstruo de desarrollo moderno, el estado financiero comercial», donde la mayoría vive de su «empleabilidad», y la dignidad de una vocación o de una profesión está reservada sólo a unos pocos, y donde, en las palabras de Eric Gill, «por una parte tenemos al artista interesado únicamente en expresarse a sí mismo; y por otra, al trabajador privado de todo sí mismo que expresar».

Hace tiempo que tenía pensado escribir una serie de ensayos sobre estos «desórdenes». «¿Soy yo el Guardián de mi Hermano?» (que apareció en *Asia and the Americas*, marzo, 1943) puede considerarse como el Prefacio. «El Desorden de la Alfabetización» apare-

---

sido una mujer europea libre?», y recibe la irónica respuesta, «Yo no he visto nunca a un hombre europeo al que yo quisiera pertenecer». Nuevamente, en la pág. 259, dice «Cuando era una muchacha leí mucho sobre la vida europea; me parecía tan atractiva y tan maravillosa. Pero cuando llegué a probarla, era vacía y amarga». Hablando de sí misma, Demetra Vaka dice (pág. 221): «Entre los orientales siempre me impresiona un curioso sentimiento de felicidad resignada, tal como occidente apenas puede concebirlo».

A causa de que ustedes no pueden concebirlo, les irrita pensar que hay hombres y mujeres que son felices bajo condiciones que serían insufribles para ustedes, según ustedes son ahora, ustedes cuya ambición es ser «alguien». Ustedes no pueden comprender que pueda haber una ambición más alta, a saber, devenir un «nadie». Resignación a la voluntad de Dios, tal es el verdadero significado de la palabra *islam;* y el contento, es *cultiver son jardin;* éstas son *nuestras* ambiciones. No es contra *nuestro* modelo de vida contra lo que nosotros, los orientales, «protestamos y nos rebelamos», sino contra la injerencia de ustedes, los occidentales. Es el *modo de vida de ustedes* lo que nosotros repudiamos, siempre que no nos haya corrompido ya.

ce en el número de febrero de 1944 de la misma revista. Otros proyectos incluyen «El Desorden de la Erudición», «El Desorden de la Emancipación de la Mujer» (por mi esposa), «El Desorden del Comercio Mundial», y «El Desorden del Orgullo Espiritual», este último con referencia especial al uso impropio de términos peyorativos tales como «religión natural» e «idolatría». Estos ensayos quizás no se escriban nunca, pues yo también tengo una vocación, la cual es mucho más una vocación de investigación en el campo de la significación de los símbolos universales de la *Philosophia Perennis*, que una vocación de apología o de polémica en nombre de doctrinas que deben creerse si han de comprenderse, y que deben comprenderse si han de creerse.

En el presente artículo me propongo examinar los prejuicios que en toda mentalidad cien por cien progresista y democrático-igualatoria levanta la palabra «casta». Por ejemplo, el Dr. Niebuhr llama al sistema de castas indio «la forma más rígida de esnobismo de clase de la historia»; por supuesto, el Dr. Niebuhr quiere decir de «*arrogancia* de clase», puesto que debe haber tenido la intención de criticar la supuesta actitud de las castas más altas (comparable a la de los ingleses en la India), mientras que , por definición del diccionario, sólo un inferior puede ser un «esnob». ¿Pero, nos preguntamos, cómo puede haber arrogancia o esnobismo donde no hay ninguna ambición social? Ciertamente, sólo en una sociedad cuyos miembros aspiran a empleos de «cuello blanco», es donde prevalecen estos vicios. Si se pregunta a un hombre en la India *lo que* él

es, él no dirá «yo soy un brahman» o «yo soy un sūdra», sino «yo soy un devoto de Krishna» o «yo soy un saiva»; y eso no se debe en absoluto a que está «orgulloso» o «avergonzado» de su casta, cualquiera que pueda ser, sino a que menciona primero lo que le parece más importante que toda distinción social.

Para H. N. Brailsford (cuya sinceridad y coraje respeto), autor de *Subject India*, la casta es ciertamente un «desorden». Le ofende que las vidas de los hombres deban estar «valladas desde la infancia por una red de prohibiciones y de mandatos», y que «un indio sólo pueda devenir un protestante o un rebelde a costa de un esfuerzo del que nadie excepto las naturalezas más fuertes son capaces». H. N. Brailsford apenas reflexiona que a una naturaleza fuerte puede costarle mucho más obedecer que rebelarse; o que un modelo de «buena forma» estricto no es necesariamente más deplorable que el hecho de que nadie pueda componer un soneto en verso libre. La casta, dice, «hace del individuo una unidad sumisa de mente y de cuerpo hasta un grado que asusta y horroriza al observador europeo», que, por supuesto, es él mismo un «intocable», y que, posiblemente, está también un poco «asustado» por la descalificación que ello implica. ¡Y sin embargo, cuantas admisiones hace Mr. Brailsford cuando viene a hablar de la casta en la práctica! Una de las «prohibiciones» o tabúes religiosos («salvo entre las castas más degradadas») es el de la bebida. (La difunta Hermana Nivedita observó una vez que el cristianismo «lleva la ebriedad por donde pasa»). Pero Mr. Brailsford nos dice que «el Congreso tenía la moralidad india tras de

él cuando organizó un boicot a las tabernas del gobierno… ningún indio se atrevía a desafiar la condena de sus compatriotas entrando en ellas. En algunos lugares la todopoderosa organización casta reforzó la prohibición del Congreso». Vemos pues que cuando ello cuadra a su argumento, las «prohibiciones y mandatos» devienen una «moralidad». Hay otras prohibiciones y mandatos que también incumben a *nuestra* moralidad, y contra los cuales nosotros no nos sentimos llamados a «rebelarnos o protestar»; y si hay algunas prohibiciones y mandatos que no comprende, ¿ha pensado alguna vez Mr. Brailsford en investigar su significación para nosotros? Similarmente, en el caso del boicot a los productos manufacturados ingleses, Mr. Brailsford afirma, «su éxito general fue una prueba contundente de la solidaridad de la sociedad india». ¿Cómo hace él que cuadre esto con su afirmación de que en la India «el obstáculo más serio a la unidad social viene con mucho de la casta y de sus reglas de endogamia»?[2].

Recordemos que en la India los hombres de las diferentes castas no están divididos por la religión , la cultura, o la lengua, sino sólo por las reglas contra el matrimonio y la comida entre las castas[3]; por ejemplo,

[2] Incluso Mr. Brailsford detecta la unidad cultural de la India (p. 122). Y por mi parte debo decir que en la India se percibe un grado de «unidad social» mucho más alto que en los Estados Unidos de América.

[3] Puede observarse (1º) que un hindú no come siquiera en compañía de su propia esposa, ni de su propia casta, y que esto no tiene nada que ver con un «prejuicio social» de ningún tipo, sino que refleja una diferenciación funcional; y (2º) que las «prohibiciones y mandatos» del sistema de castas no son siempre tan inconvenientes como supone el estudioso superficial —por ejemplo,

ningún rey puede aspirar a casarse con la hija de su propio cocinero brahman. El hecho de que las diferentes castas nunca han encontrado difícil trabajar juntas para fines comunes, está ampliamente demostrado por la institución casi universal del *Pancayat*, o consejo del pueblo, que es una comisión de hombres de las diferentes castas. Además, puede ser observado que, en la ley hindú, la casta no es un impedimento legal; los hombres de cualquier casta pueden actuar como testigos en los juicios, donde las únicas cualificaciones que se requieren son el carácter y la imparcialidad, y son las mismas para todos (*Manu* VIII.61-63).

El *Imperial Gazetteer* observa que los habitantes del típico pueblo indio «están unidos en una pequeña comunidad con su propia organización y gobierno…, sus reglas de costumbres, y su pequeña plantilla de funcionarios, artesanos y comerciantes». Mr. Brailsford objeta que «los únicos obstáculos al crecimiento del comercio interno a gran escala, son la pobreza de los pueblos y la autosuficiencia, que pertenece a sus tradiciones más antiguas… hay todavía muchos pueblos en los que los artesanos hereditarios, que sirven a su pueblo por una asignación de grano, o algunos acres de tierra libre, tejerán toda la tela, forjarán todas las azadas y moldearán toda la arcilla que el pueblo necesita». Desafortunadamente, «el crecimiento del comercio interno a gran escala» no es en modo alguno una de

---

«Del propio labrador de uno, de un viejo amigo de la familia, del propio vaquero de uno, del propio sirviente, del propio barbero, y de cualquiera que viene a refugiarse y a ofrecer servicio— de las manos de todos estos sūdras puede tomarse alimento» (*Manu* VI.253).

nuestras principales ambiciones; nosotros todavía sostenemos (con Filón, *De Decalogo* 69) que es una verdad manifiesta que el artesano es de un valor más alto que el producto de su oficio, y percibimos que donde esta verdad se ignora es principalmente en las sociedades industriales; y por lo que sabemos de las condiciones del trabajo en las factorías, ya existentes en Bombay y en otras partes, no vemos la más mínima perspectiva de que la condición de los fuera de casta vaya a ser mejorada nunca por un desarrollo del comercio interno a gran escala. Nuevamente, «nosotros no queremos el increíble modo de vida americano».

En las palabras de A. M. Hocart, que es quizás el único sociólogo europeo no prejuiciado que ha escrito sobre la casta, lo que vemos muy claramente es que «el servicio hereditario se ha pintado con colores tan sombríos debido solamente a que es incompatible con el sistema industrial existente» (*Les Castes*, p. 238)[4]. Incompatible, porque la casta implica relaciones humanas y responsabilidades mutuas, para las cuales

[4] Similarmente Mr. Brailsford (p. 160): «El linaje de casta tendrá que ser roto, *si* ha de proveerse trabajo industrial para los cultivadores excedentes» (las bastardillas son mías).

Por otra parte, en su excelente libro *Dharma and Society* (Londres, 1935), G. H. Mees observa que «ningún erudito serio de la casta abogará por la abolición del sistema de castas» (p. 192). No se olvidará que el Mahatma Gandhi mismo, a quien se conoce muy bien como un campeón de los «intocables», no quería acabar con la casta.

Ver también Bhavān Dās, *The Science of Social Organization* (Madras, 1910, pp. 226 y 335). «El esquema de Manu es la aproximación más cercana a un socialismo factible que se haya intentado en nuestra raza, y además tuvo éxito durante miles de años».

no hay ningún sitio en un mundo de capital y trabajo y manufactura sólo para el provecho por una parte, ni en los tipos de organización colectiva soviéticos por otra. Ningún tipo de civilización que no provee por la felicidad del trabajador puede ser aceptado: y ningún hombre que es forzado a ganarse la vida, de otro modo que por las labores para las que está naturalmente dotado, y a las que, por consiguiente, puede dedicarse literalmente con entusiasmo, puede ser feliz. Digo que ningún hombre *puede* ser feliz, excepto en «esa estación de la vida a la que ha complacido a Dios llamarle»; y digo, también, que el hombre es literalmente *in-fortunado* (es decir, privado de su debida herencia) en el caso de que el estado o su propia ambición hagan que su fortuna y su naturaleza sean incongruentes —*«de un verdadero trabajo uno no puede deshacerse, pues el trabajo es la vida misma»*.

Lo que hemos dicho arriba sobre la organización de un pueblo, debe haber aclarado que el gobierno tradicional de la India está mucho menos centralizado y mucho menos burocratizado que toda otra forma de gobierno conocido por las democracias modernas. Ciertamente, se podría decir que las castas son la fortaleza de un autogobierno mucho más real que el que podría lograrse por la suma de la sagacidad de todos los millones de un proletariado. En una amplia medida, el grupo de casta coincide con el gremio de oficio; y antes del impacto del industrialismo y del *dejar hacer*, y especialmente en las grandes ciudades, estos gremios de oficios ejercían muchísimas de las funciones que las burocracias abordan ahora con mucha menos eficien-

cia, y algunas otras que las burocracias apenas intentan cumplir. Así, aparte de su función de mantenimiento de los modelos de calidad, a la vez en cuanto a los materiales y en cuanto a la pericia de la mano de obra, y de provisión para la educación, a través del aprendizaje (o, más bien, de la relación maestro-discípulo), también cubrían todo el campo de la caridad y de lo que ahora se conoce como la «seguridad social». Se podría decir que si la India no era un país democrático en el sentido chino o islámico, era sin embargo una tierra de muchas democracias, es decir, de grupos autogobernados con pleno control de todas las materias que caían realmente dentro de su competencia; y que quizás ningún otro país en el mundo ha sido mejor entrenado en el autogobierno. Pero, como dijo Sir George Birdwood, «bajo el gobierno británico en la India, la autoridad de los gremios de oficios se ha visto necesariamente reducida»; la naturaleza de una tal «necesidad» difícilmente resistirá el análisis.

Hay tipos de sociedad que no están en modo alguno «por encima», sino, antes al contrario, «por debajo» de la casta; sociedades en las que prevalece lo que las sociologías tradicionales llaman una «confusión de castas»; sociedades en las que los hombres se consideran principalmente, cuando no exclusivamente, como animales económicos, y donde la expresión «nivel de vida», tan querida al manufacturero propagandista, tiene sólo connotaciones cuantitativas. Ciertamente, las sociedades tales como éstas han «progresado» hacia, y quizás han alcanzado «la pura e “inorgánica” multiplicidad de un tipo de atomismo social, y el ejercicio de

una actividad puramente mecánica, en la que ya no subsiste nada propiamente humano, de modo que un hombre puede adoptar cualquier profesión, o incluso cambiarla a voluntad, como si esta profesión fuera algo puramente exterior a él mismo» (René Guénon)[5]. La mera existencia de estos grandes agregados de proletarios, cuyos miembros, explotados unos por otros, pululan en «capitales» que ya no tienen ninguna conexión orgánica con los cuerpos sobre los que crecieron, sino que dependen enteramente de los mercados mundiales, mercados que deben ser abiertos por «guerras de pacificación», y que deben ser estimulados continuamente por la «creación de nuevas necesidades», mediante una publicidad sugestiva, es destructiva de las sociedades tradicionales más altamente diferenciadas, sociedades en las que el individuo tiene un estatuto determinado por su función, y en ningún sentido meramente por su riqueza o por su pobreza; su existencia es automáticamente destructiva del individuo, a quien su «eficiencia» reduce al nivel de un productor de materias primas, destinadas a ser trabajadas en las factorías del colonizador, y nuevamente revendidas a los pueblos «atrasados», que deben aceptar su cuota anual de cachivaches, si el negocio ha de prosperar[6]. ¡Un bien tan

[5] Para René Guénon y su obra, que es de tanta significación desde el punto de vista de la «Síntesis», ver mi «Eastern Wisdom and Western Knowledge» en *Isis*, Vol. XXXIV, (1943), págs. 359-363.

[6] «Después de esta guerra, Inglaterra debe aumentar sus exportaciones en un cincuenta por ciento respecto de 1938» (de una conferencia por Lord Keynes, 1942). Comentario: «La revolución americana fue, en lo principal, una revuelta contra el mercantilismo» (R. L. Buell, editor de *Fortune*).

«progresivo» que Mr. Brailsford mismo se siente obligado a preguntarse si el hombre «no es demasiado malvado para que le sean confiadas máquinas poderosas»!

Los resultados económicos de la explotación comercial (a saber, del así llamado «comercio mundial») se resumen típicamente en las palabras de Albert Shweitzer, «siempre que el negocio de la madera es bueno, una hambruna permanente reina en la región de Ogowe». Cuando el «negocio cuenta así con cada árbol», las consecuencias espirituales son aún más devastadoras; la «civilización» puede destruir las almas tanto como los cuerpos de aquellos a quienes infecta. Por supuesto, soy consciente de que hay una abundancia de orientales occidentalizados, que quieren y que incluso están ansiosos de dar la bienvenida al «caballo de Troya» de la industria, sin pararse un momento a examinar a estos «caballos regalados»; por extraño que pueda parecer a todos los Wallaces que querrían «iniciarnos en la senda del industrialismo», es precisamente desde el punto de vista del sistema de casta como un indio puede criticar con la máxima confianza y efectividad a la civilización occidental moderna.

Entre los más severos de estos críticos, se han de encontrar algunos de esos orientales aparentemente occidentalizados, que han vivido y estudiado mucho tiempo en Europa y América. Para tales gentes es evidente que, en las indiferenciadas turbas sociales del mundo occidental, el «hombre común» encuentra sus labores tan detestables que siempre está ansioso de un «estado de ocio»; que este «hombre común» es, de

hecho, un producto de masa en un mundo de producciones uniformes en masa y de «educación» obligatoria universal; que la «sabiduría colectiva de un pueblo (occidental) alfabetizado» es poco mejor que una ignorancia colectiva; y que no puede haber ninguna comparación entre el «hombre común» y proletario del occidente y el campesino cultivado pero analfabeto de la «comunidad tradicional cuyos intereses intelectuales son los mismos desde la cima a la base de la estructura social» (G. L. Kittredge). Ven que es precisamente en las sociedades más «individualistas» donde menos individuos se encuentran[7]. Ciertamente, no les sorprende nada encontrar que hay observadores nativos que dicen que en occidente «solo queda la apariencia de la civilización, sin ninguna de sus realidades» (A. N. Whitehead), o que admiten que «aunque las invenciones y los ingenios mecánicos se han desarrollado hasta una dimensión tremenda, no ha habido ningún desarrollo moral o espiritual entre los hombres que equilibre ese proceso» (J. C. Hambro); que describen la sociedad moderna como «una máquina mortífera, sin consciencia ni ideales» (G. La Piana), o que reconocen que «la civilización, como ahora la tenemos, solo puede acabar en un desastre» (G. H. Estabrooks). Así pues, ¿*qué* es entonces eso que ustedes, que son tan conscientes de su «misión civilizadora», tienen que ofrecernos? ¿Pueden ustedes sorprenderse de que, como dijo Rabindranath Tagore, «no hay ningún pueblo en toda Asia que no mire hacia Europa con miedo e

[7] «Lo que el Estado moderno teme más, es al individuo» (Jean Giono, *Lettre aux Paysans*, 1938, p. 64).

inquietud», o de que nosotros estemos empavorecidos con la perspectiva de una alianza de los poderes imperialistas, cuya «Carta Atlántica» no se hizo para aplicarse a la India, y no se aplicará a la China si ello puede evitarse? Un aforismo que se repite muchas veces en la escritura budista dice así, «la guerra fomenta el odio, porque los conquistados son infelices»; y eso es aún más verdadero en lo que respecta a las guerras económicas que a las guerras militares, pues en las guerras económicas ningún objetivo está a salvo, y no hay treguas ni intención alguna de hacer la paz.

En todo examen del sistema de castas, como sería igualmente el caso si se tratara de la realeza[8], tenemos

[8] Las referencias a las «monarquías absolutas» del oriente se repiten continuamente, como si estas monarquías pudieran compararse, por ejemplo, a la de Francia inmediatamente antes de la revolución. Por supuesto, ha habido reyes buenos y malos en oriente, como los ha habido por todas partes. La monarquía oriental normal es en realidad una teocracia, donde la posición del rey es la de un ejecutivo que sólo puede hacer lo que debe hacerse, y donde el rey mismo es un servidor de la justicia (*dharma*), de la cual no es el autor. Toda la prosperidad del estado depende de la virtud del rey; y de la misma manera que para Aristóteles, el monarca que gobierna en su propio interés no es un rey sino un tirano, y puede ser depuesto «como un perro loco». Según la antigua ley hindú, un rey ha de ser multado un millar de veces más que un sūdra por la misma ofensa. Lo que se observa en las democracias es enteramente al revés, a saber, «una ley para el rico y otra para el pobre». Lo que vemos en una democracia gobernada por «representantes populares», no es un gobierno «para el pueblo», sino un conflicto de *intereses* organizado, que resulta sólo en la instauración de equilibrios de poder inestables; y que «mientras la tiranía de uno solo es cruel, la de muchos no puede ser sino durísima e intolerable» (Filón, *Spec.* IV.113). Así pues, de la misma manera que un oriental critica el sistema industrial por sus propios modelos vocacionales, así critica también la democracia por su ideal de

que tratar siempre una hueste de errores que son repetidos contantemente por escritores occidentales, no obstante bien informados. Uno de los principales de estos errores, es un punto de vista que se afirma como un hecho por los autores de *Twentieth Century India* (Institute of Pacific Relations, 1944, p. 17), a saber, que: «El sistema de castas es peculiar al hinduismo». Sobre este punto citemos de nuevo a Hocart: Dice en su Prefacio que al menos se habrá logrado algo «si el lector puede persuadirse de que el sistema de castas indio no es, como se cree generalmente, un fenómeno aislado, sino que pertenece a una categoría (*género*) social ampliamente extendida. Y puesto que no es un fenómeno aislado, no puede comprenderse si nosotros lo aislamos». Algo menos de la mitad de su libro trata de la India; el resto trata de Persia, de los Hebreos, de las Islas del Pacífico, de Grecia, y de Egipto, y podemos agregar que se podría haber dado un considerable espacio al Japón y al sistema feudal en Europa[9]. Todo lo que podemos decir es que en la India la estructura vocacional de la sociedad se ha acentuado más fuertemente, y que ha sobrevivido intacta durante más tiem-

---

la realeza. Ver además mi *Spiritual Authority and Temporal Power in the Theory of Government*, 1942. Para la India especialmente, p. 86; para Persia, nota 60.

[9] Similarmente T. W. Rhys Davids en *Sacred Books of the Buddhists*, II.96 sigs.: «Se ha ido acumulando evidencia sobre la existencia de restricciones en lo que concierne al matrimonio, y al derecho de comer juntos, entre otras tribus arias —a saber, griegos, germanos, rusos y así sucesivamente. En lo que concierne a su espíritu, y esto en un grado muy amplio, los detalles actuales de los usos de la casta india, son idénticos a estas costumbres antiguas y sin duda universales».

po que en otras partes. Otro error es el de los eruditos que atribuyen el sistema de castas en la India a la esclavización de las razas indígenas más obscuras por conquistadores rubios. Baste señalar, como hace Hocart, que las cuatro castas están conectadas con los cuatro cuadrantes y que son de cuatro «colores» —blanco, rojo, amarillo, y negro— y que, para ser congruente, la teoría étnica debía haber presupuesto invasores de tres colores separados, donde una raza blanca habría devenido los sacerdotes, una raza roja los gobernantes, y una raza amarilla los mercaderes del territorio invadido. La única distinción de color real está entre los tres y el uno, donde los colores en cuestión son respectivamente los del día y de la noche, o del «oro» y del «hierro»; en la operación divina la Identidad Suprema asume a voluntad ora uno, ora el otro. La distinción se refleja solo parcialmente en el mundo sensible; de hecho, el color de los pueblos indios varía del rubio al negro, y no es en modo alguno el caso que todos los brahmines son rubios o que todos los sūdras son negros.

La palabra brahmana es un patronímico de Brahma (Dios); el brahman «verdadero», en tanto que se distingue del «brahman por nacimiento» es el «conocedor de Brahma». En el mito sacrificial se nos dice que el brahman «nace de la boca» de la Persona Divina; y que esto implica un segundo nacimiento (los miembros de las tres castas superiores son todos *dvija*, «nacidos dos veces»), es evidente por el hecho de que, incluso el hijo de una familia brahman, recibe sólo una única existencia de sus padres, y no es mejor que un sūdra

antes de su nacimiento del Veda (*Manu* II, 147, 172); sólo deviene un brahman, y se le llama así con propiedad, cuando ha sido iniciado por el maestro brahman, que representa al Progenitor *in divinis*, y de quien renace «de su boca» (*Śatapatha Brāhmaṇa* XI.5.4.1)[10]. Encontramos así que a un hombre que ha estudiado las escrituras a los pies de un maestro competente se le describe en la *Chandogya Upaniṣad* como «brillante como un conocedor de Brahma», y eso es lo que significa realmente ser de la «complexión brahmana» (*Varna*). Las dos palabras indias para «casta» son *varna* (color) y *jati* (nacimiento)[11]. De estas dos palabras, *varna*, de una raíz que significa «cubrir» u «ocultar», significa mucho más que «color» o «complexión»; significa la apariencia, la individualidad o el carácter que una esencia dada puede asumir; *varna* y *jati* no son sinónimos, sino normalmente concomitantes. En un contexto budista encontramos a un brahma-

[10] Las distinciones citadas arriba hacen ridícula la polémica budista de *Majjhima Nikāya* II.148.

El lector occidental moderno, a quien la noción de un segundo nacimiento ritual le puede ser extraña, debería estudiar el segundo capítulo de Dionisio Areopaguita «De la Jerarquía Eclesiástica».

[11] «Esta palabra *jāti* significa literalmente "nacimiento", pero sería menester no entenderlo, al menos no exclusivamente ni en principio, en el sentido de herencia; designa la naturaleza individual del ser, en tanto que ella está necesariamente determinada desde su nacimiento mismo, como el conjunto de las posibilidades que desarrollará en el curso de su existencia» (René Guénon, *«Varna»*, en *Le Voile d'Isis*, Vol. 40 (1935), p. 447). Es decir, la herencia es normalmente el factor más amplio en la determinación de las posibilidades de un individuo; pero incluso donde surge un carácter por así decir espontáneamente, por ejemplo, en el sentido en que nosotros hablamos de «un poeta nato», es también un «nacimiento» el que define las posibilidades del individuo.

na explicando que un brahman es el que es de linaje (*jati*) puro, conocedor de la escritura, de complexión semejante a la flor (*varna-pushkaratā*), virtuoso (*sīlavat*) y cultivado (*pandita*); pero de estas cinco cualificaciones, solamente las dos últimas son indispensables.

Será necesario ahora considerar el origen, la naturaleza, y las implicaciones del sistema de castas, principalmente en la India. Intentaremos esto desde un punto de vista enteramente indio, e independientemente de las teorías conflictivas, cambiantes, y a menudo prejuiciadas de los sociólogos occidentales. En primer lugar, debe comprenderse que los términos de las clasificaciones jerárquicas no sólo se aplican a los seres humanos, sino *in divinis* y en todo el universo[12]. Debemos comenzar con la gran distinción de los Dioses (*Devas*, *Aryas*) y los Titanes (*Asuras*, *Anaryas*), que sin embargo son hermanos, e hijos de un padre común. La distinción es como la que hay entre el día y la noche, o entre la luz y la obscuridad, y en este sentido es una distinción de color (*varna*); la oposición se debe al hecho de que los Titanes son los poseedores originales de la Fuente de la Vida y de la Luz y del mundo mismo, todos los cuales deben serles arrebatados si ha de haber un mundo en el que los dioses y los hombres tengan la posibilidad de cumplir su destino.

[12] Ver especialmente *Taittirīya Saṁhitā* VII.1.1-3 y *Aitareya Brāhmaṇa* VIII.4 donde, originándose las cuatro castas de la boca, los brazos, los muslos y los pies del Sacrificio, corresponden a los cuatro laudes del Agnistoma y a las cualidades del brillo, la fuerza, la fertilidad y el soporte.

El poder de ejercer toda función es inherente a la unidad del Hombre-Mundo o Persona Divina primordial, el *Purusha*, que se llama así porque en todo cuerpo *pol*ítico, ya sea colectivo o individual, él es el *ciud*adano esencial[13], de la misma manera que para Filón la deidad es μόνος πολιτικός [*monos políticos*]. De la división sacrificial de sus funciones, al mismo tiempo que, habiendo sido uno, él deviene una pluralidad de ciudadanos, así surgen los dos grupos de las cuatro castas, a saber, brahmana, kshatriya, vaishya y sūdra, por una distribución de las cualidades y de las funciones (*Ṛg Veda Saṁhitā* X.90, *Bhagavad Gītā* IV.13, etc.). Las clases de los Devas son las del Sacerdotium (puesto que el Sacerdotium, el Regnum y los Comunes corresponden a las tres primeras castas mencionadas), mientras que los Asuras son los sūdras[14].

Hablando en términos humanos, la jerarquía de las castas es la misma. No es una jerarquía de razas, sino de funciones y de modelos y modos de vida. Muchas cosas que a un sūdra le están permitidas un brahman no puede hacerlas. En la ley, por la misma ofensa, el castigo de un brahman es sesenta y cuatro veces el de un sūdra. No estamos pretendiendo, ni por un momento, que la intocabilidad de las castas más bajas y de los

[13] *Pur* = πολις (*polis*); la raíz aparece también en *plures*, *plebs*, pueblo, etc.; *sha* = κείμαι (*keimai*), *cubare*.

[14] Muchos eruditos occidentales han mantenido que aparte del himno «tardío» (*Ṛg Veda Saṁhitā* X.90), el *Ṛg Veda Saṁhitā* solo tiene conocimiento de tres castas. Pero la igualación de sūdra = asura (explícita en *Taittirīya Brāhmaṇa* 1.2.6.7) no precisaría ninguna demostración para un indio. Se debe precisamente a que asura = sūdra por lo que el Soma, a partir del que se prepara la «ambrosía» ritual, debe «comprarse» a un sūdra.

fuera de casta, que es tan ofensiva para las mentalidades modernas, sea en ningún sentido una excrecencia en el sistema de castas; ni la vamos a defender con una cita de paralelos ingleses o americanos, puesto que dos errores no harían un acierto, y en todo caso nosotros no estamos defendiendo, sino más bien explicando el sistema de castas. Ciertamente, una comparación tal tampoco sería válida; pues los tabúes de casta no se basan en el prejuicio racial ni en el color como tales (un brahman caído, por bien nacido o bello que sea, está bajo las mismas inhabilitaciones que un fuera de casta por nacimiento, *Manu* XI.245.98, etc.), sino que son en razón de la conservación de una pureza ritual a la vez física y psíquica. A veces me pregunto si los reformadores extranjeros habrán comprendido alguna vez que si nosotros admitiéramos a los fuera de casta indios a nuestros templos y santuarios, podríamos admitir también a los europeos. De hecho, de la misma manera que a los Titanes (*Asuras*) se les excluye por todos los medios de los sacrificios ofrecidos por los Dioses (*Devas*), así se excluye a los sūdras de la participación en los cultos ofrecidos por las castas más altas (*Taittirīya Saṁhitā* VII.1.16). En una época tan remota al menos como el siglo VIII antes de Cristo (*Śatapatha Brāhmaṇa* XI.1.1.31), encontramos que el maestro de una doctrina esotérica, que no puede ser enseñada a todos, sino sólo a los cualificados[15], no puede tocar y ni siquiera mirar a un sūdra. Pero esto no significa que

[15] Cf. San Mateo 7:6; San Lucas 8:10; *Dionisio*, Jerarquía Eclesiástica VI.2; Santo Tomás de Aquino, *Exp. s. Boetium De Trinitate* II.4.

las castas más bajas, o aún los fuera de casta, estén de alguna manera privados de una religión. En primer lugar, tienen sus cultos propios, íntimamente conectados con su propio *oficio*, y éstos no son en modo alguno extranjeros al hinduismo, sino sólo una fase de él como un todo; las distinciones de culto en la India no son una cuestión de «otros dioses», sino de conveniencia; la vía de las obras y de la devoción está abierta a todos, y de hecho no pocos de los santos más grandes de la India han sido de nacimiento sūdra o incluso chandāla. Tampoco podemos ignorar el caso del «hijo de madre soltera» que, como se dice en la *Chandogya Upaniṣad*, viene a un maestro brahmana para ser su discípulo. Se le pregunta de qué familia es, y él solo puede responder que es el hijo de su madre, y posiblemente no puede decir quien puede haber sido su padre; el brahmana le acepta, en base a que tal candor es equivalente al linaje brahman, y no le oculta nada de su doctrina, de modo que el discípulo deviene a su vez un «conocedor de Dios» y un maestro de discípulos suyos propios.

Sin embargo, aquí no estamos interesados en la historia secular de la casta en tanto que institución social, sino sólo en su significación espiritual. En el fondo de toda la metafísica India se encuentra la concepción de que el mundo existente, en toda su variedad, se origina en una diferenciación primordial de un único en muchos[16]; y que solamente puede conservarse en un esta-

[16] La deidad es *uno* trascendentemente «allí», pero *muchos* como él es inmanente en sus hijos «aquí» (*Śatapatha Brāhmaṇa* X.5.2.16).

do de bienestar por una «extensión del hilo del sacrificio», es decir, por su perpetuación ritual, por la que se continúa el proceso de creación[17]; de la misma manera que un «linaje» humano sólo puede extenderse por una perpetuación de las relaciones de padre-madre, relaciones que han de considerarse también como actos rituales. Al sacrificador arquetípico se le llama a menudo el «Omni-hacedor» (*visva-karman*), y su mimesis humana requiere una cooperación efectiva de todas las artes que los hombres poseen, o, en otras palabras, las artes de todos los tipos de hombres (puesto que, en las sociedades vocacionales, el artista no es un tipo especial de hombre, sino que cada hombre es un tipo especial de artista).

De aquí que, si el Sacrificio (es decir, en términos Cristianos, la Misa) ha de oficiarse correctamente, es decir, perfectamente —lo cual es esencial al éxito de su propósito, que es el del bienestar presente y de la beatitud futura— la sociedad sacrificial debe incluir a todos los tipos de artistas[18]. En este sentido es literalmente verdadero que, como diría la frase india, las vocaciones «nacen del Sacrificio». Inversamente, las vocaciones mismas se «santifican»; e incluso cuando el artesano está trabajando para el beneficio de otros hombres, y no obviamente para proveer a las necesida-

[17] Sobre la «circulación de la corriente de riqueza», a la cual alimenta el orden sacrificial, ver *Śatapatha Brāhmaṇa* IX.3.3.15-19 y mi *Spiritual Authority and Temporal Power*, p. 68 y nota 50.

[18] En el sentido tradicional y legítimo, más bien que en el sentido corriente de la palabra, «tanto el concepto de artista, como el concepto emparentado de bellas artes, son accidentes especialmente malos de nuestra propia tradición europea local» (Margaret Mead).

des esenciales de un servicio divino, su operación (*karman*) es un rito, como en *Ṛg Veda Saṁhitā* IX.11d.1, donde los trabajos de los sacerdotes, los médicos, y los carpinteros son todos igualmente *vratani*. Se podría agregar, con referencia al *actus primus* «libre», en el que se concibe en una forma imitable la idea de la cosa que ha de hacerse, antes de que se emprenda el *actus secundus* «servil» de la operación manual, que al artista puede llamársele, como a todo otro contemplativo, *dhira*, *yogui*, o *sadhaka*, y que a las prescripciones iconográficas de los libros técnicos se les llama *dhyana mantrams*, es decir, fórmulas contemplativas.

Pueden citarse ilustraciones de la cualidad sagrada de las artes tradicionales de la cultura india y de muchas otras; por ejemplo, Japón, donde un «carpintero construye todavía de acuerdo con la tradición shinto: en una cierta etapa de su obra el carpintero se viste con un atuendo sacerdotal, cumple ritos, y canta invocaciones, y pone la nueva casa bajo la protección de los dioses. Pero la ocupación del forjador de espadas, en los días antiguos, era el más sagrado de los oficios: el forjador trabajaba en atuendo sacerdotal, y practicaba los ritos de purificación shinto, mientras se daba a la hechura de una buena hoja. Ante su fragua se suspendía entonces la cuerda de paja de arroz, que es el símbolo más antiguo del shinto; nadie, ni siquiera de su familia, podía entrar allí, o hablarle; y él comía sólo comida cocida con el fuego sagrado» (Lafcadio Hearn, *Japan*, 1905, p. 169). Similarmente, en las Islas Marquesas, cuando se iba a construir una nueva canoa,

primero se cumplía un servicio litúrgico en el que todo el trabajo se refería al proceso de creación arquetípico; y mientras se llevaba a cabo el trabajo mismo, los artesanos y sus asistentes vivían y trabajaban juntos en un recinto sagrado protegido por *tabúes*, observando una continencia estricta y cocinando su propia comida (W. C. Handy, *L'Art des Iles Marquises*, 1938). Será evidente por sí solo que, si desde el punto de vista misionero, todas estas «prácticas supersticiosas» debían suprimirse en interés de su propia «religión verdadera» (y, de hecho, en el curso de su «*obra civilizadora*», los franceses las han prohibido), ellas son igualmente «incompatibles» con el sistema industrial existente, y deben ser abandonadas si los nativos de las Islas Marquesas han de «progresar». No sería ninguna exageración decir que la civilización moderna es fundamentalmente un «negocio sucio»; y no hay ninguna necesidad de nombrar a los «gánsters».

De hecho, las artes y los oficios tradicionales son «misterios», con «secretos» que no son meramente «trucos del negocio» (como las explotadísimas «patentes» europeas), sino que pertenecen al simbolismo mundial e inmemorial de las técnicas, que son todas analogías o imitaciones de la naturaleza creativa en operación[19]: por ejemplo, el universo mismo es un

[19] Con esta fórmula escolástica, cf. *Aitareya Brāhmaṇa* V.27, donde se nos dice que las obras de arte humanas se hacen en imitación de paradigmas celestiales, y donde al artista se le describe como «visitando el cielo» (una referencia al acto de contemplación primario) para contemplar las formas que, a su retorno, incorporará en el material. La sabiduría (σοφία, cf. el sánscrito *kauśalyam*) era originalmente la «pericia» del hacedor. Las analogías prove-

«tejido», los hilos de cuya urdimbre son los rayos formales de la luz portaimagen increada, la trama la materia prima con cuyo contacto la antedicha iluminación deviene un color, y el modelo su progenie. El conocimiento de estas analogías es el de los «misterios menores», y éstos son una propiedad del *oficio*, oficio en el que a un aprendiz no sólo se le admite, sino que se le «inicia»[20].

Volvamos ahora por un momento a la palabra *karman*, palabra que se ha citado arriba. Los significados de la raíz verbal *kar*, presentes también en el latín *creare* y en el griego κραίνω [*kraino*], son hacer, obrar, y efectuar. Y, significativamente, de la misma manera que el latín *facere* es originalmente *sacra facere*, literalmente «hacer sagrado», y de la misma manera que el griego ποιέω = ίεροποιέω [*poieo* = *hieropoieo*], así *karman*, originalmente y muy a menudo, no es meramente «obra» o «hechura», sino sinónimo de *yajña*, «sacrificio», y también de *vrata*, «operación sagrada», «obediencia», «esfera de actividad»,

---

nientes de las artes constructivas están notablemente ausentes de los escritos de los filósofos modernos, pero abundan en los de los filósofos antiguos, medievales, y orientales, quienes son todavía maestros de *el simbolismo que sabe*. De estas analogías, observa San Buenaventura «¡Mirad, como la luz de un arte mecánico es la vía a la iluminación de la Sagrada Escritura! No hay nada en él que no muestre una verdadera sabiduría (*sapientia: scientia cum amore*); y es por esta razón por lo que la Sagrada Escritura hace un uso frecuente de tales símiles» (*De reductione artium ad theologiam*, 14). Justamente es este tipo de «sabiduría» lo que no puede encontrarse donde la manufactura es sólo para el provecho, y no primariamente para el uso.

[20] Cf. René Guénon, «Iniciación y oficios», *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Vol VI (1938).

«función», y, especialmente, como en la *Bhagavad Gītā*, de *dharma*, «justicia» o «ley natural». En otras palabras, está profundamente enraizada en nuestra humanidad la idea de que no hay ninguna distinción real entre «obra» y «obras sagradas», y ninguna oposición necesaria entre actividades profanas y actividades sagradas. Y es precisamente esta idea la que encuentra una expresión tan vívida en la bien conocida filosofía india de la acción, es decir, la «Vía de las Obras» (*karma-mārga*) de la *Bhagavad Gītā*.

En las siguientes citas de la *Bhagavad Gītā*, debe comprenderse que aunque nosotros traducimos *karma* por «acción», de hecho es imposible hacer ninguna distinción esencial entre el significado de «operación sacrificial» y el de «operación» o «deber» a secas. Esto, ciertamente, está plenamente de acuerdo con varios textos de las *Upaniṣads* en los que todas las actividades de la vida se interpretan sacrificialmente. Es precisamente una tal «interpretación», por cuyo medio las actividades se refieren a sus paradigmas *in divinis*, la que marca la diferencia entre el Comprehensor (*evamvit*) y el que meramente se está comportando. *Siddhi*, que se traduce por «perfección», es una palabra difícil de traducir; la raíz, que implica el logro de todos los fines que se tienen en vista, implica también enderezarse, curarse, o madurar; el sentido en nuestros contextos está tan próximo como es posible al del griego τελείωσις [*teleiosis*]. Con estas premisas, citamos lo que sigue de este sermón indio[21]:

[21] Los versos citados son II.50; III.22, 24, 25, 35; IV.12; XVIII.41, 45-48, pero en un orden diferente.

«Los "cuatro colores" salen de Mí, que soy el distribuidor de las cualidades y de las acciones. Las actividades propias a cada uno se han distribuido según las cualidades que predominan en la naturaleza (*sva-bhāva*) de cada uno. No hay nada en todo este universo que yo necesite hacer, nada que me falte, o que yo pueda obtener, que no sea ya mío; y sin embargo yo participo en la acción. De otro modo, estos mundos se subvertirían, y yo sería el autor de la "confusión de los colores" y un destructor de mis hijos. Así pues, como el ignorante actúa, debido a su apego a la actividad, así debe actuar el Comprehensor, pero sin apego, sólo por la cohesión del mundo[22]. La «pericia» en las acciones es lo que se entiende por "juntar" (*yoga*)[23]. Es mejor el deber propio de uno

[22] De la misma manera que en *República* 519G sigs., donde aquellos que han visto la luz, y que ya no quieren participar voluntariamente en las actividades de la «caverna», no obstante se espera que «desciendan nuevamente», καταβαινείν (*katabainein* = *avatartum*) y que participen en ellas, por amor de los demás moradores de la caverna; pero, a diferencia de ellos, sin tener fines propios suyos que alcanzar, ni motivos personales. «Cohesión» (*samgrahana*) corresponde exactamente a la palabra de Platón en *República* 519E.

[23] «Yoga» aquí en su sentido primario, con referencia al control de los poderes de los sentidos por la mente gobernante (los poderes de los sentidos, en el simbolismo indio y platónico-filónico del carro, es decir, del vehículo corporal del espíritu, son el tiro de los caballos). Si se nos dice también en la *Bhagavad Gitā* que la «renunciación a las acciones es lo que se entiende por yoga», no hay ninguna contradicción, porque esto *no* es explícitamente una repudiación de la actividad, sino que implica la atribución de todas las actividades, no a uno mismo, sino al verdadero Agente de quien nosotros somos sólo *instrumentos*. El trabajo se

> (*sva-dharma*), por humilde que sea, que el de otros, por mucho que se lo alabe. Es mejor morir haciendo el propio deber de uno (que abandonarlo); ¡el deber propio de otro es una cosa temible! El que es un hacedor de acciones determinadas por su propia naturaleza (*sva-bhāva*) no incurre en ningún pecado. Uno no debe abandonar nunca la obra (o el trabajo) para el que ha nacido (*sahajam karma*). Pues el hombre alcanza la perfección cuando cada uno está enamorado (*abhi-ratah*) de su propio trabajo. Y encuentra la perfección porque, en su propio trabajo (u obra), está alabando a Aquel de Quien provienen todos los seres y por Quien ha sido extendido todo este universo —*Laborare est orare*».

En otras palabras, la Vía de cada hombre para devenir lo que él es —lo que él tiene en él devenir— es una vía de perfeccionismo en esa estación de la vida a la que su propia naturaleza (es decir, su propia natividad) le llama imperiosamente. Sólo en la persecución de la perfección reside la «igualdad de oportunidad» de todos los hombres; y la meta es la misma para todos, para el minero y el profesor igualmente, puesto que en la perfección no hay grados. La totalidad de este punto de vista está ya implícito en la antigua ecuación de *karma* = *yajña*, es decir, de *facere* = *sacra facere*. Pues

---

hará tanto más fácil y más «diestramente» cuanto menos se atribuya a nuestro sí mismo, y cuanto más le dejemos actuar a Él a través de nosotros. Lo que significa la «acción sin actividad» de la *Bhagavad Gītā*, y el correspondiente *wu wei* taoísta, no es una ociosidad, sino una facilidad.

en los textos rituales se insiste una y otra vez que el Sacrificio debe oficiarse *perfectamente* —ni de más ni de menos— si ha de alcanzarse el propósito del sacrificador; y esto implica, por supuesto, que todo lo que se hace en/o para el Sacrificio debe hacerse perfectamente. Una llamativa ilustración de este perfeccionismo (y también una ilustración que nos recuerda vívidamente la filosofía *shaker* del trabajo) es que en un contexto budista (*Anguttara Nikāya*, 111, 363), en el que se definen las entelequias del monje, del gobernante, y del hogareño, etc., el «desempeño» (*pariyosāna*) del hogareño, cuyo medio de vida es la práctica de un arte, es la «artesanía perfeccionada». En las palabras de Santo Tomás de Aquino, «el artesano está *naturalmente* inclinado por *justicia* a hacer su trabajo fielmente» (*Summa Theologica* I-II-57.3 ad 2).

Puede observarse que la mentalidad moderna no se opone al concepto de vocación *per se;* por el contrario en ausencia de una herencia de funciones establecida instaura lo que se llaman «pruebas vocacionales» y busca proporcionar una guía en la «elección de una vocación». Lo que más le ofende de todo es el principio hereditario, principio que parece establecer un límite arbitrario a la igualdad de oportunidades del individuo. Este resentimiento es bastante natural en el caso de una sociedad de proletarios, en la que ya ha tenido lugar una confusión de las castas, y donde la constitución de una civilización tradicional, basada en los primeros principios, y «en la que todo está ordenado en una jerarquía congruente con estos principios» (René Guénon) apenas puede imaginarse.

En cuanto a esto, diremos, en primer lugar, que aunque tales principios son inmutables en sí mismos, su aplicación a las circunstancias de tiempo y de lugar es contingente, o, más bien, una cuestión de conveniencia (usando este excelente término en su sentido estricto). Por consiguiente, si se tuviera que imaginar un sistema de castas impuesto sobre la escena americana existente, no tendría que ser necesariamente un sistema hereditario, con tal de que se proveyera realmente para que una mayoría de hombres pudiera ganarse la vida haciendo lo que querrían estar haciendo más que ninguna otra cosa en el mundo[24]; y con tal de que los gremios de trabajadores estuvieran dispuestos a insistir, y fueran capaces de insistir, sobre la responsabilidad humana del trabajador, tanto en lo que concierne a la producción para las necesidades de la vida, como en su cualidad. Suponiendo que los sistemas de casta tradicionales fracasaran en la práctica, o que por culpa del argumento no estuvieran a la altura de su teoría, ¿no sería mejor que el reformador social, en lugar de atacar a una teoría (de la que rarísimamente tiene una comprensión real) se preguntara a sí mismo si los sistemas tradicionales no fueron diseñados, de hecho, para realizar un tipo de justicia social que *no puede* realizarse en un sistema industrial competitivo, donde toda la producción es principalmente para el provecho, donde el consumidor es un «conejillo de indias», y donde para todos, excepto para unos pocos afortunados, la ocupación *no* es una cuestión de libre

[24] En términos aún más populares, si los hombres pudieran vivir de lo que ahora son sólo sus hobbies.

elección, sino que está económicamente determinada, y en este mismo sentido arbitrariamente determinada?[25]. Así pues, no es para defender el sistema de castas, sino para explicarlo, por lo que escribimos; y lo hacemos con la esperanza de que el lector se haga a sí mismo preguntas tales como éstas.

Seguidamente vamos a explicar la significación del principio hereditario en una sociedad en la que todavía no se ha dado la confusión de las castas. La herencia de las funciones es una cuestión de re-nacimiento —*no* de un renacimiento en los términos en los que se malinterpreta usualmente esta palabra, sino como el renacimiento se define en las escrituras indias, y de acuerdo con la asumición tradicional de que *el padre mismo renace en su hijo*. Hemos visto que la función «nace del sacrificio», y esto significa que si han de satisfacerse las necesidades de la sociedad teocéntrica, entonces deben perpetuarse, de generación en generación, las funciones ministeriales por las que han de asegurarse los propósitos duales del sacrificio (a saber, el bienestar de aquí y la beatitud en el más allá); la función es a la vez un estado y una incumbencia y, como tal, es hereditaria. De la misma manera que para Platón y para la filosofía escolástica, así también para el Vedānta *duo sunt in homine* («dos son en el hombre»), y de estos dos, uno es la personalidad mortal o el ca-

[25] «Nosotros vivimos como si las fuerzas económicas determinaran el crecimiento y la decadencia de las instituciones y dispusieran el destino de los individuos. La libertad deviene una palabra obsoleta; nosotros nos ponemos en marcha, funcionamos, y nos detenemos a la señal de una vasta máquina industrial» (J. Dewey, *The Individualism Old and New* (1931), p. 12.

rácter del hombre, a saber, fulano, y el otro es la parte inmortal y la persona verdadera del hombre mismo[26]. Sólo al primero, a la naturaleza individual, puede aplicarse la categoría del «color»; ciertamente, la palabra *varna* misma podría traducirse, sin mucha inexactitud, por «individualidad», en tanto que color surgido del contacto de la luz con un material, material que exhibe entonces un color que no está determinado por la luz, sino por su naturaleza propia.

Desde este punto de vista, «mi» individualidad o constitución psico-física no es un fin en sí misma, ni para mí, ni para los demás, sino siempre un medio, una vestidura, un vehículo o una herramienta para hacer un buen uso de ella mientras es «mía»; ella no es un valor absoluto, sino sólo un valor relativo, un valor personal en la medida en que puede utilizarse como medio para la obtención del fin último de la liberación del hombre (*Bhagavad Gītā*, V.11), y un valor social en su adaptación al cumplimiento de esta o aquella función especializada. Es la individualidad, y no la persona, lo que el padre lega a su hijo, en parte por la herencia, en parte por el ejemplo, y en parte por los ritos de transmisión formal: así cuando el padre deviene *emeritus*, o cuando muere, el hijo hereda su posición, y, en el más amplio sentido de la palabra, sus deberes, es decir, sus responsabilidades sociales. Esta aceptación de la

[26] Esta es una discriminación que puede ser más familiar al lector en los términos cristianos de la distinción entre nuestro hombre exterior y nuestro hombre interior, o de la «división entre el alma y el espíritu». Para un análisis adicional ver mi *Akimcanna*, *self-naughting*, en New Indian Antiquary, Vol. III (1940).

herencia paterna, libera al padre del fardo de la responsabilidad social que estaba ligada a él en tanto que individuo; «una vez hecho lo que estaba en él hacer», el hombre verdadero parte en paz. Así pues, no es por nuestro mero placer u orgullo por lo que han de engendrarse los hijos; ciertamente, ellos no serán «hijos nuestros» si a su turno no asumen nuestro fardo de responsabilidades —«Los hijos se engendran para que haya una sucesión de funcionarios-sacrificiales»— «para la perpetuación de estos mundos» (*Śatapatha Brāhmaṇa* I.8.1.31; *Aitareya Upaniṣad* IV.4), y de la misma manera que en la India, así también para Platón, «En lo que concierne al matrimonio, está decretado que debemos adherirnos a la naturaleza siempre-productiva, proveyendo servidores de Dios en nuestro propio lugar; y esto lo hacemos dejando siempre tras de nosotros hijos de hijos» (*Leyes*, 774 A).

Sólo a la luz de la doctrina de los dos sí mismos, y del imperativo no menos universal de «conócete a ti mismo» (es decir, conoce cual de estos dos sí mismos es nuestro verdadero Sí mismo), podemos comprender realmente el resentimiento contra las «prohibiciones y mandatos» y contra la «desigualdad», y la correspondiente defensa de «la protesta y de la rebelión», que hemos mencionado arriba. Ese resentimiento tiene raíces mucho más profundas que las que pueden encontrarse en el mero hecho de una confusión de castas existente, confusión que debe considerarse mucho más como un síntoma que como una causa primaria del desorden.

Una falta de paciencia ante las restricciones no es en sí misma reprensible, sino natural a todo prisionero. De hecho, el concepto tradicional de libertad va muchísimo más allá que la demanda de cualquier anarquista; es el concepto de una libertad sin trabas, absoluta, para ser cómo, cuándo, y dónde nosotros queremos. Toda otra libertad contingente, por deseable y justa que sea, se deriva de este fin último y tiene que valorarse sólo en relación con este fin último. Pero esta concepción de una libertad absoluta, está emparejada con la convicción cierta de que de todas las restricciones posibles a ella, la más severa es la de una sumisión a lo que no es nuestro sí mismo, y dentro mismo de esta categoría, la de una sumisión a los deseos y pasiones de nuestro hombre exterior, a saber, el «individuo». Cuando ocurre que, como Boecio, nosotros hemos «olvidado quiénes somos», e identificándonos a nosotros mismos con el hombre exterior, hemos devenido «amantes de nuestros propios sí mismos», entonces nosotros le transferimos todo nuestro anhelo de ser libres, e imaginamos que toda nuestra felicidad estará contenida en *su* libertad para hacer su propio gusto y encontrar su pradera donde él quiera. Ahí, en la ignorancia y en el deseo, están las raíces del «individualismo» y de lo que nosotros llamamos en la India «la ley de los tiburones», y en América «la libre empresa». Quienquiera que se proponga poner a los miembros de una sociedad tradicional (y debe ser alguien a quien la presente «sumisión» de la sociedad tradicional subleva) en contra de lo que se llama acertadamente su «suerte», debe comprender que sólo podrá hacerlo en

la medida en que sea capaz de imponerles su propia convicción de la identidad de él mismo con su ego.

De la misma manera, cuando se afirma que «todos los hombres nacen iguales», ¿de qué «hombres» estamos hablando? La afirmación es evidentemente incierta en lo que concierne a todos los «hombres exteriores», pues vemos que, a la vez física y mentalmente, están dotados diferentemente, y que las aptitudes naturales han de tenerse en cuenta incluso en las sociedades nominalmente igualatorias. Una predicación de igualdad sólo es absolutamente verdadera en lo que concierne a *todos los hombres interiores;* verdadera en lo que concierne a los hombres mismos, pero no a sus personalidades. Por consiguiente, en la *Bhagavad Gītā* misma (V.18), donde, como ya hemos visto, se acentúa fuertemente la validez de la distinción de casta, y donde una confusión de castas equivale a la muerte de una sociedad, se enseña también que el «verdadero filósofo (*pandit*) es *igualmente mirado* con un brahman perfecto en sabiduría y conducta, con una vaca, o con un elefante, o incluso con un perro o con un comedor de perros», es decir, con un *chandāla*, o «fuera de casta». *Igualmente mirado*, es decir, no influenciado por los agrados o los desagrados: esto no significa que no se dé cuenta de las desigualdades entre los «hombres exteriores», hombres a quienes se aplican realmente las categorías del sistema social, y que todavía están cargados de derechos y deberes; significa, más bien, que como un veedor perfecto, el que ha subido por encima de todas las distinciones establecidas por las cualidades naturales (como todos los hombres pueden hacerlo), y

que ya no es del mundo, es ciego al color, y no ve nada sino la esencia última, la esencia sin color, la esencia inmortal y divina, e «igual a sí misma en todo», porque está inmodificada e indivisa, no sólo en cada hombre, sino en cada criatura «hasta las hormigas».

Nuestro objeto al exponer estas consideraciones (consideraciones que difícilmente se le ocurrirá tratarlas en un análisis social a un sociólogo moderno) es dejar perfectamente claro que, de la misma manera que al criticar una obra de arte, nosotros no podemos aislar el objeto de nuestro estudio de su entorno ambiente total sin «matarlo», así también, en el caso de una costumbre dada, nosotros no podemos esperar comprender su significación para aquellos de quienes ella es una costumbre, si biseccionamos la sociedad en la que florece, y extraemos así una «fórmula» que procedemos a criticar entonces *como si* fuera a imponérsenos inmediatamente a nosotros mismos por *fuerza mayor*. Las partes de una sociedad tradicional no son meros agregados en ella, sino que se coordinan en ella; sus elementos están ensamblados unos con otros como las partes de un puzzle; y sólo cuando puede verse, y donde puede verse todo el cuadro, podemos nosotros saber de qué estamos hablando. Los todos están inmanentemente en *todas* sus partes; y las partes sólo son inteligibles en el contexto del todo.

El lector puede haber observado arriba que la *Bhagavad Gītā*, al encomiar el sistema de castas, habla también de la «delectación» del trabajador en su trabajo; la palabra empleada, *abhi-rata* (*ram* con un prefijo de intensificación), podría haberse traducido también

por «estar enamorado de», como si se tratara de una esposa; un sentido fundamental de la raíz es «venir a reposar en», como el deseo viene a reposar en su objeto, cuando éste ha sido alcanzado. Bajo condiciones normales, nada es más amado para el artesano que hablar sobre su trabajo. Por otra parte, la condición del trabajador en cadena, que quiere hablar de todo antes que de su trabajo, sólo puede considerarse como completamente anormal; su interés profundo no está en el trabajo, en cuya obra el trabajador es poco más que un instrumento irresponsable del «manufacturero», sino en las carreras, en el fútbol, en el cine, o en otros medios de entretenimiento o de diversión[27]. De tales trabajadores como éstos no puede decirse que su trabajo es su «reposo», o que un Eros o una Musa les inspira. En una sociedad vocacional, por el contrario, se da por

[27] «Estos trabajadores consideran el trabajo como un mal necesario, como una oportunidad de ganar dinero, dinero que les permitirá no sólo proveer a sus necesidades esenciales, sino que también les permitirá proporcionarse lujos y dar rienda suelta a sus pasiones» (A. J. Krzesinski, *Is Modern Culture Doomed?*, 1942, p. 54). «No importa si en el presente día el trabajador de factoría, en lo que concierne a la duración e intensidad de su ejercicio, está en una condición mejor o peor que el cazador salvaje o el artesano de la Edad Media. El punto que importa es que su mente no participa en la determinación de los fines de su trabajo y que su cuerpo, como un instrumento de un poder creativo independiente, ha perdido la mayor parte de su significación… y ahora (el trabajo) le interesa casi exclusivamente *como una fuente de placer y de molestia*» (*ídem*, p. 54, nota 8). ¡Placer y molestia —los mismos «pares» de cuya dominación los filósofos indios y platónicos querrían liberarnos! Sería absurdo, ciertamente, pretender que la sociedad moderna no se basa y se sostiene en un trabajo de esclavos; es sólo el nombre de esclavitud, y no su realidad, lo que se repudia.

hecho que «todos están muy orgullosos de su ciencia hereditaria» (*kula-vidyā*, *Kālidāsa*, *Mālavikāgnim mitra* 1.4). Así, Filón, observando que cuando el rey pregunta, «¿Cuál es vuestro trabajo?» recibe la respuesta, «Nosotros somos pastores, como eran nuestros padres» (*Génesis* 47:3), comenta: «¡Sí, ciertamente! ¿No parece que ellos están más orgullosos de ser pastores que el rey, que les está hablando, de su poder soberano?» (*Agr*. 59, 60). En una de las comedias de Dekker, éste hace a su especiero expresar el ferviente deseo, «¡Que ningún hijo mío no sea nunca nada sino un especiero!»[28]. Como dice Jean Giono, a propósito del *trabajo extra*, según están las cosas «los obreros hacen cuarenta horas más de trabajo por semana. Yo bien querría que no hicieran ninguna, sin perjuicio de que hicieran cien horas de un trabajo que les apasionara» (*Lettre aux Paysans*, p. 37). *¡También yo lo quiero!* [*Un trabajo*] *que apasione:* he conocido artesanos hereditarios en Ceilán, carpinteros y pintores que se consideraban a sí mismos descendientes del Omnihacedor arquetípico (cuya imagen pintaron para mí). En una ocasión estuvieron trabajando para mí en mi propia casa, principalmente en la confección de un cofre pintado para mi propio uso[29]. Habían de ser pagados

[28] Sinónimo del *sahajam karma* de la *Bhagavad Gītā*, citado arriba, y del *sippa* del hogareño en *Anguttara Nikāya*, III.363, donde se nos dice que la incumbencia de este hombre es la riqueza, su dominio un arte (*sippādhitthāna*), su interés el trabajo, y su entelequia la de la obra cumplida (*nitthitakammanta*); y no debe pasarse por alto que estas expresiones son de mayor significación que la exclusivamente secular; la última, por ejemplo, corresponde al *kata-karaniya* de la fórmula del Arhat.

[29] Ahora en el Museo de Colombo.

según una tasa diaria cuando el trabajo estuviera hecho; pero lejos de intentar alargar el tiempo, estaban tan interesados, tan inmersos en su trabajo, que insistían que se les trajera una luz adecuada para poder seguir trabajando una vez que se había hecho de noche[30]. Esa es su respuesta al problema del trabajo extra[31]. Como dice Platón, es bajo estas condiciones, como «se hará *más*, y *mejor*, y *más fácilmente* que de cualquier otra manera».

Hemos adoptado arriba una traducción, ampliamente aceptada, del sánscrito *dharma* como «ley» o «justicia». En términos absolutos, *dharma* es la substancia eterna sobre la que reposa todo el ser, y, como tal, una propiedad y apelación de la deidad, que es «el sustentador (*dhartr*) de toda operación» (*karma*, como en *Ṛg Veda Saṁhitā* I.11.4), es decir, en su naturaleza real, en tanto que Rey de reyes, y, por consiguiente, *Dharma = Rājā eminenter*. Así pues, lo que es natural y justo es eso que acontece *dharmanas pari* o *dharmatas*, es decir, «normalmente»; por ejemplo, está así de acuerdo «con el orden» que un padre se engendre en sus descendientes (*Ṛgveda* VI.70.3). Relativamente, el *sva-dharma* (*sua justitia*) de uno, es la ley natural del ser propio de uno, y, al mismo tiempo, la

[30] En una ocasión cité estos hechos en el curso de una conferencia dada en uno de nuestros colegios femeninos mayores. Fui informado de que la mayoría de mi audiencia encontró casi increíble que hubiera hombres que pudieran ignorar así sus propios intereses económicos; sencillamente, no podían imaginar una disposición a trabajar, excepto por dinero.

[31] Para aquellos cuyo medio de vida es también su vocación natural, la palabra misma «trabajo extra» no tiene ningún significado; su trabajo no se acaba nunca.

«asignación» de uno y el «deber» de uno, lo cual es también la propia tarea o vocación (*sva-karma*) de uno. Incuestionablemente, entonces, una correspondencia de las funciones, a la variedad de las dotaciones naturales (natales) en una sociedad humana, no es, desde el punto de vista indio, algo arbitrario, sino un reflejo sobre la tierra de la Justicia inmutable por la cual son gobernadas todas las cosas. Quien mantenga que el sistema de castas es injusto de hecho, debe conceder, no obstante, que sus propósitos primarios son justos.

En esta materia, como en tantas otras, hay un acuerdo fundamental de las teorías india y griega. Para Platón, los órdenes o «ciudades» cósmico, cívico, e individual son gobernados naturalmente por una y la misma ley de justicia, δικαιοσύνη (*dikaiosyné*); y entre los sentidos aceptados de «justo» está el de «civilizado». Lo que significa «justicia» se examina con alguna extensión en los libros segundo y cuarto de la *República*. Para Platón es evidente, por supuesto, que «han de encontrarse los mismos tipos, γένος [*genos*] (etimológicamente el sánscrito *jāti*), iguales en número, en ese estado y en el alma», y que una ciudad y un hombre han de llamarse justos o injustos por los mismos modelos; y dice también que la justicia se realiza «cuando cada una de las diferentes partes de la comunidad de poderes cumple su tarea propia» (τὰ ἑαυτοῦ πράττει). La justicia, dice, es el principio de que hagamos lo que nos incumbe hacer (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν [*to ta eautou prattei*] = *sva-karma*). Para el estado, será completamente ruinoso que el zapatero intente hacer el trabajo del carpintero; o que un artesa-

no o ganadineros, «llevado por la riqueza, o por el mandato de los votos, o por su propia fuerza, tome sobre sí mismo la "forma" (εἶδος [*eidos*] = *varna*) del soldado; o que un soldado tome sobre sí mismo la *forma* de un consejero o de un custodio, para lo cual no está dotado; o que un hombre sea «aprendiz de todo y oficial de nada»; y dice que siempre que tales perversiones aparecen, hay injusticia. Señala también que «nuestras múltiples naturalezas (ἑκὰστου φύσις = *sva-bhāva*) no son todas iguales, sino diferentes», y mantiene que «todo el mundo está obligado a cumplir para el estado un único servicio social, a saber, ese para el que su naturaleza está mejor adaptada». Y de esta manera «se producirá más, y de un tipo mejor (o, más bello), y más fácilmente, cuando cada uno haga un único trabajo, según su propia naturaleza, en el tiempo justo, y libre de cualquier otra tarea». En otras palabras, la operación de la justicia provee automáticamente para la satisfacción de todas las necesidades reales de una sociedad.

A la luz de esta concepción de la justicia, podemos comprender mejor el pasaje de San Mateo 6.31-33, donde, cuando los hombres preguntan, ¿Qué comeremos y qué beberemos, y con qué nos vestiremos? se les responde: «Buscad primero el Reino de Dios y su rectitud y todas estas cosas se os darán por añadidura». Para la palabra que aquí se traduce por «rectitud» el *Atharva Veda* emplea el equivalente de esa misma δυκαιοσύνη (*dikaiosyne* = justicia) sobre la que Platón ha estado hablando; y es evidente que si nosotros comprendemos por rectitud la de Dios, buscar primero

Su *justicia*, como la define Platón, significará que todas las otras necesidades estarán cubiertas —«pues la administración (διακοναί, *diaconai*) de este servicio (λειτουργια, *leitourgia*) no sólo provee a las necesidades de los Santos, sino que es abundante también por muchas acciones de gracias a Dios» (II *Corintios* 9.12). Que tales son los significados reales de los textos, lo corrobora la recomendación de San Pablo, en otra parte, a permanecer en esa estación de la vida en la que nosotros estamos, aunque se haya escuchado la llamada más alta al servicio de Dios. En las siguientes citas las bastardillas son mías: «Pero según Dios ha distribuido (μεμέρικεν, *memeriken*) a cada hombre, según el Señor ha llamado a cada uno, que así camine… Que *cada hombre more en la misma vocación a la que fue llamado…*[32] Pues el que es llamado en el Señor, aunque sea un esclavo (δοῦλος, *doulos*), es el liberto del Señor; de igual modo también el que es llamado, siendo libre, es el esclavo de Cristo… Hermanos, que cada hombre, dondequiera que es llamado, que more en ello con Dios» (I *Corintios* 7.17-24). No hay ninguna incompatibilidad del servicio humano con el divino.

El orden funcional de Platón no tiene en cuenta sólo los tres «tipos» de hombres libres en el estado, tipos

[32] Como el correspondiente sánscrito *vi-bhaj* (*Bhagavad Gītā* IV.13), implica la asignación de una porción o herencia o «destino» debido, a saber, la individualidad que nace «como un jardín ya plantado y sembrado». Esa distribución o dispensación es «una tarea maravillosamente fácil», debido a que no es una asignación arbitraria, sino más bien la operación de una justicia infalible por la cual nosotros recibimos lo que nuestra naturaleza demanda (cf. *Leyes* 904, y Heráclito, *frag.* 79). Debe recordarse siempre que «se ofrece todo, pero que cada uno toma sólo lo que puede recibir».

que corresponden a las tres castas superiores del sistema indio, sino otro tipo, al que se refiere como el de los «siervos» (διακονι, *diakono*), comparable a los *sūdras* y los hombres sin casta indios. Estos son aquellos «que, en las cosas de la mente, no son enteramente dignos de nuestra frecuentación, pero cuya fuerza corporal es suficiente para las faenas duras»; así pues, ellos, vendiendo el uso de esta fuerza y llamando al precio «salario», se llaman «asalariados» (*República* 371E). Éstos son, por supuesto, los «esclavos asalariados» de una sociedad industrial, donde forman una ingente mayoría; aquellos cuyos cuerpos es todo lo que tienen que ofrecer, solo pueden describirse como esclavos, cuando no, ciertamente, como prostitutas (cf. Aristóteles, *Política* 1254 b 18). Inversamente, el que es legalmente un esclavo, pero tiene que ofrecer mucho más que su fuerza física, no es en ningún sentido una prostituta, sino un individuo responsable con desventajas únicamente políticas: un buen ejemplo de lo quiero decir, puede citarse en la obra de Chrétien de Troyes, *Cligés*, donde el fiel John es un maestro constructor, que sostiene que «yo debería ser quemado o colgado, si traicionara a mi señor o rehusara hacer su voluntad». O en Homero, donde el fiel porquerizo y porteador de Odiseo, es todo menos un esclavo irresponsable (*Odisea* XVI.1, XVII.385).

En Oriente, donde las relaciones humanas cuentan mucho más que el dinero, el consenso de la sensibilidad valora la esclavitud muy por encima del estado de asalariado. Pues como dice Aristóteles, «el esclavo es un compañero en la vida de su señor… hay una cierta

comunidad de interés y de amistad entre el esclavo y el señor, cuando ambos han sido cualificados por la naturaleza para estas posiciones, aunque cuando ellos no las tienen de esta manera sino (solamente) por la ley y por la fuerza, entonces lo cierto es la inversa» (*Política* 1255 b, 21; 1260 a, 10); mientras que, donde los hombres, por muy nominalmente libres que sean, son meramente alquilados, hasta que sus servicios ya no son necesarios, no puede haber ninguna comunidad de interés ni de amistad en absoluto[33]. Podríamos desarrollar este punto con mayor extensión, pero aquí sólo podemos indicar que las concepciones modernas de la esclavitud (e igualmente de la servidumbre) se basan demasiado exclusivamente sobre nuestra imaginación al respecto de la suerte de los esclavos de galeras en el Imperio Romano, y sobre lo que se ha visto de la esclavitud en América, donde, para no mencionar las iniquidades del comercio mismo, la condición del esclavo era la de un hombre que no sólo sufría las inhabilitaciones legales, sino también la de un hombre explotado económicamente, de la misma manera en que el esclavo asalariado es explotado ahora, aunque, de hecho, sea «libre» para trabajar o morirse de hambre. Partiendo de evidencias tales como éstas sólo, nosotros

[33] «Se puede echar a la calle a un mercenario pero no a un servidor hereditario. Por consiguiente, para cosechar la tranquilidad y un buen servicio, es menester hacer uso del tacto y de las buenas maneras. La hereditariedad, lejos de ponerles a merced de su señor, pone a éste en sus manos. Esparta conservó la servidumbre bajo una forma que parecía muy ruda a los atenienses, pero sus opiniones valen tanto como las opiniones de nuestros liberales sobre la casta india y la esclavitud africana» (A. M. Hocart, *Les Castes*, pp. 237-238).

no podemos juzgar una institución. En Persia, un colega mío ocupado en excavaciones, recibía a menudo regalos de frutas y dulces del Sheikh local: un día dijo al mensajero, «¿He de suponer que usted es el sirviente del Sheikh?» y recibió la indignada respuesta, «¡No señor! yo soy su *esclavo*». Mi razón para mencionar estas cosas, es recordar al estudioso de las instituciones, y, ciertamente, a todos aquellos que tienen que vivir en este mundo moderno de obligada intimidad con gentes de todas las naciones, que no debemos dejarnos extraviar por el mero nombre de las cosas, sino que debemos preguntarnos a nosotros mismos si, por ejemplo, «libertad» y «servidumbre» son de hecho exactamente lo que nosotros habíamos supuesto que eran; lo que a nosotros nos interesa realmente es la realidad humana de las instituciones, y eso depende mucho más de las gentes de las que esas instituciones son instituciones, que de las apariencias de las instituciones mismas. Esa es también la razón por la que hemos de tomar muy en cuenta, no meramente las formas mismas, sino el trasfondo ideológico en el que se han elaborado. Debe ser imposible juzgar la conveniencia de un fórmula social, a menos de que tengamos un conocimiento de lo que se considera el propósito principal de la vida en la sociedad que estamos examinando. Nosotros no estamos defendiendo la esclavitud, ni el sistema de castas como tal, sino señalando meramente que, bajo circunstancias normales, la esclavitud puede ser una institución muchísimo menos opresiva de lo que la esclavitud asalariada es siempre, y que el sistema de castas no puede juzgarse por los conceptos

de éxito que gobiernan la vida en una sociedad organizada para la superproducción y el provecho a toda costa, y donde la ambición de todos es subir en la escala social, más bien que realizar su propia perfección.

En un solo respecto la organización vocacional de la sociedad griega parece diferir a primera vista de la de la India, a saber, en que en la época de Platón y posteriormente, la vocación no es necesariamente hereditaria, pues la situación, en este respecto, es diferente en comunidades diferentes (cf. Aristóteles, *Política* 1278.5). Lo que significa esto realmente, es que en la Grecia helenística estaba desmoronándose un sistema más antiguo, en el que el estatuto vocacional había sido hereditario y divinamente sancionado, y como dice Hocart, «Tenemos aquí un excelente ejemplo del proceso llamado comúnmente secularización, sin que se sepa exactamente en qué consiste» (*Les Castes*, p. 235). La «secularización» significa la substracción del significado de una forma, es decir, una «separación entre el alma y el espíritu», no en el sentido de la Escritura, sino *a la inversa*, a saber, en el sentido de una materialización de todos los valores. Eso es lo que tiene lugar, en realidad, siempre que una cultura tradicional es asfixiada por aquellos que creen que «debe darse curso libre al progreso en línea con la empresa de civilización manufacturera», cualesquiera que puedan ser las consecuencias humanas[34]; siempre que

[34] «Ha sido igualmente posible envilecer a los artesanos gracias a la máquina… Se ha hecho caer de sus manos la posibilidad de la obra maestra. Se ha borrado de su alma la necesidad de la cualidad; se les ha dado el deseo de la cantidad y de la prisa» (Jean Giono, *loc. cit.*, p. 67).

aquellos que mantienen que «un conocimiento tal que no es empírico carece de significación» asumen el control de la educación; y siempre que los servicios y lealtades hereditarios se «conmutan» por pagos en dinero, y deviniendo «rentas», se crean las *clases* de rentistas o de accionistas, cuyo único interés está sólo en su «interés». Soy bien consciente, por supuesto, de que el «humanista científico», el racionalista, el determinista económico, y el pueblo ateo, están todos de acuerdo en que la religión, inventada por aristócratas astutos y curas interesados, para asegurar sus propias posiciones privilegiadas, ha sido «el opio del pueblo»; no vamos a argumentar aquí que la religión tiene una base sobrenatural o no es una religión, pero diremos que en las sociedades organizadas para hacer dinero, la *publicidad*, inventada por empresarios astutos para asegurar su propio estatuto privilegiado, es *realmente* el opio del pueblo, y que, además, ese es sólo uno de los muchos modos en que, lo que se llama una civilización, ha devenido «una maldición para la humanidad». ¿Se les ha ocurrido alguna vez a aquellos que atacan a los sistemas de casta, que ellos consideran tan injustos, que hay también valores, o que el destructor liberal de las instituciones, el protestante y el rebelde, se hace a sí mismo *ipso facto* responsable de la conservación de sus propios *valores?*

Concluiremos con una referencia a uno de estos valores sólo. Hemos visto que en la India se da por hecho que un hombre está enamorado del trabajo para el que nace y para el que está dotado por naturaleza. Incluso se dice que un hombre debe morir en su puesto antes

que adoptar la vocación de otro. Eso puede haber parecido extremo. Pero veamos lo que piensa Platón. Platón nos dice que Esculapio sabía que en todos los pueblos bien gobernados, hay un trabajo asignado a cada hombre en la ciudad, trabajo que debe cumplir necesariamente, y que nadie tiene tiempo para enfermar ni tratarse todos los días. Y esto, nosotros lo vemos absurdo en el caso del artesano, pero no en el caso del rico y del presuntamente bienaventurado. Señala que un carpintero, si cae enfermo, consultará ciertamente a un médico, y seguirá su consejo. Pero si alguien le prescribe un tratamiento largo, con vendajes en la cabeza y demás parafernalia, dirá pronto que no tiene tiempo para estar enfermo, y que una vida tal de preocupación por la enfermedad y de abandono del trabajo, como la que se presenta ante él, no es digna de ser vivida. ¿Y acaso no es la razón de esto el hecho de que el carpintero tiene una tarea, y de que la vida *no* es digna de ser vivida en condiciones de no poder hacer su trabajo? Pero el rico no tiene asignada ninguna tarea, y la necesidad de abstenerse de tenerlas le hace la vida intolerable» (*República*, 406C-407A).

Supongamos que en las sociedades occidentales ha tenido lugar una rectificación de las injusticias económicas existentes en el curso natural del progreso de la empresa manufacturera, supongamos que ya no hay pobreza, que todos los hombres son realmente «libres», y que todo el mundo dispone de su televisión, su radio, su coche (o autogiro), su frigorífico y que tiene asegurado siempre un buen salario (o un buen subsidio de paro). Bajo estas circunstancias, ¿qué es lo que pue-

de hacer trabajar a un hombre, ni siquiera las pocas horas que todavía será necesario trabajar, si las necesidades de la vida han de ser cubiertas para todo el mundo? En ausencia del imperativo «trabaja o muere de hambre», ¿no estará nuestro hombre cada vez más inclinado a tomarse largas vacaciones, o, quizás, a vivir de los haberes de su esposa? Hasta el presente día, sabemos cuán difícil es «regimentar» adecuadamente a los «perezosos nativos» de las tierras salvajes, que todavía no han sido completamente industrializados, en el hecho de que un hombre debe trabajar por su salario, o morir. Supongamos que los hombres fueran realmente libres para elegir su trabajo, y para negarse a emprender tareas ingratas como, por ejemplo, la minería, o para negarse a asumir las cargas de la hacienda pública. ¿No podría ser necesaria, entonces, una recluta de mano de obra incluso en tiempos de paz? Eso podría ser peor de lo que parece ser el sistema de castas. No puedo ver ninguna otra alternativa a esta situación, excepto que un hombre esté enamorado del trabajo para el que está naturalmente cualificado, de modo que quiera hacer este trabajo mejor que no hacer nada; ninguna otra alternativa, excepto que el trabajador sea capaz de sentir que al hacer lo que es su naturaleza hacer, está cumpliendo no sólo un servicio social y ganándose con ello su pan, sino también sirviendo a Dios.